مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies



تاريخ الفكر الفلسفي الغربي:
رؤية نقدية (٤)



هيراقليط

فيلسوف اللوغوس

د. الطيب بوعزة

nama-center.com

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

غسان

هيراقليط

فيلسوف اللوغوس





تاريخ الفكر الفلسفي الغربي:
رؤية نقدية (٤)

هيراقليط

فيلسوف اللوغوس

د. الطيب بوعزة



هيراقليط
(فيلسوف اللوغوس)
د. الطيب بوعزة/ مؤلف من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نمـــاء».



بيروت – لبنـــان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

المملكة العربية السعودية – الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
بوعزة، الطيب
هيراقليط (فيلسوف اللوغوس)، الطيب بوعزة
٣٦٨ص. (تاريخ الفكر الفلسفي الغربي: رؤية نقدية؛٤)
٢١,٥×١٤,٥ سم
١. الفلسفة الغربية. ٢. الفلسفة اليونانية أ. العنوان. ب. السلسلة

ISBN: 978-614-431-826-3

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مدخل

- ١ -

ليس من السهل السباحة في نهر هيراقليط[١]؛ لأنه نهر موار يتبدل دفقه الدلالي في كل لحظة وحين. أجل إن هذا المُلْغِزَ الأفسوسي[٢] يجعل القارئ يصطدم، كل مرة ينزل فيها إلى نهره، بإمكانية فهم جديد غير مطابق تمام المطابقة للفهوم التي تحصلت له في المنازل السابقة. بل إذا نظر في تلك الفهوم التي حصلها، قد لا يجد منها واحداً يتماسك بنيانه بوثاقة وجزم؛ لأن **العبارة الهيراقليطية موغلة في الترميز**، ولا تفصح عن دلالتها بسهولة. وهذا السمت يبدو

(١) صار قول هيراقليط، الذي أورده أفلاطون في محاورة «كراتيلوس»: «لا يمكن أن ننزل إلى النهر ذاته مرتين». أشهر مقول هيراقليطي متداول في مختلف الكتابات الفلسفية، بل ارتكز عليه البعض لتقديم الهيراقليطية بوصفها فلسفة صيرورة وتغير. ونحن في هذا البحث سننتقد هذا الاختزال التأويلي الأفلاطوني، مثلما سننتقد الاختزال المشائي الأرسطي لهيراقليط بوصفه فيلسوف النار. لكننا مع ذلك نتخذ من ذلك المقول، ما يسمح لنا بصياغة تلك الصورة المجازية التي تقرب فعل قراءة هيراقليط من فعل السباحة في نهر موار جياش.

(٢) نسبة إلى مدينة إفسوس مسقط رأس هيراقليط.

من مبتدأ المتن، فعند أول سطر في أول شذرة، لا بد أن يندهش القارئ من استغلاق الكلمة الهيراقليطية، ثم يزداد الأمر تعقيدا إذا ما نظر حواليه كي يستعين بالشروح، حيث سيلحظ تناقضاً في الفهوم إلى درجة أن كل شرح يناقض الآخر:

وآية ذلك أنه إذا طلب مثلاً إيضاح ذلك اللفظ المفتاحي الواقع في الشذرة الأولى؛ أي: لفظ «**اللوغوس**»، سيجد المؤرخ الألماني زيلر Eduard Zeller يَحُدُّهُ بـ«**الخطاب**»[١]، بيد أن كاثلين فريمان Kathleen Freeman تقول إن معناه هو **القانون**، في حين يقول أحد أهم الدارسين لشذرات اللوغوس ميشيل فاطال Fattal Michel إن اللفظ دال على **العقل**[٢]. بينما كان جون برنت John Burnet قد قال بلغة الجزم لا يمكن للفظ اللوغوس أن يعني العقل، بل معناه هو «**الكلمة**»[٣]. . . !

وقد يحس القارئ عند مطالعته بأن كلمة لوغوس تعني الكلمة، بأن هذا التقريب الدلالي، أشبه ما يكون بتفسير الماء بالماء! بينما ينظر حوله فيرى مياه كثيرة تجري تحت جسر التأويل. مياه جارفة للفهم بقوة، يكفي لتوكيدها استحضار شرح كليمون الإسكندري لدلالة كلمة «لوغوس» على الكلمة، حيث يقول هذا الشارح بأن المقصود عند هيراقليط هو **الكلمة الإلهية**، وأن دليله على ذلك هو

---

(١) انظر هامش رقم (٢) عند:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F. Alleyne, v1, Longmans Green and Co,- London 1881, p7.

(٢) Michel Fattal. Le logos d’Héraclite: un essai de traduction. In: Revue des ètudes Grecques, tome 99, fascicule 470-471, Janvier-juin 1986. p151.

(٣) John Burnet, Early Greek Philosophy,A & C Black Ltd. 2d edition London 1908. p146.

أن **منطوق هيراقليط في الشذرة الرابعة والثلاثين مطابق تمام المطابقة لإنجيل مَتَّى** Matthieu[1]!

يبدو أنني أخطأت الابتداء!

أبداً، ليس عسيراً السباحة في نهر هيراقليط، بل يبدو أنه من الممكن بمجرد نزولك في النهر أن تقود مياهه حيث تشاء، بل ينقاد لك النهر بأكمله في الاتجاه الذي تريد!

وهل ثمة دليل على هذه الإمكانية، أكثر من استطاعة كليمون الإسكندري استيلاد إنجيل مَتَّى من رأس هيراقليط؟!

لكن مهلاً، لقد حذرنا أول راو للفلسفة الهيراقليطية، أعني **أفلاطون**، في محاورة «ثياتيتوس» من أن **هيراقليط** «**أخفى فكره بشعريته**.»[2]. ويكفي هذا التعبير الوجيز ليثير في مؤرخ الفكر قلقاً كبيراً. ذلك لأن مهمة تاريخ الأفكار ليست تذوق المسحة الشعرية لعبارات الخطاب، والسير بمدلولاتها حيثما يلذ المسير؛ بل مطلب مؤرخ الفكر هو تَقَرِّي انتظام أفكار الفيلسوف لا التملي بجمالية انتظام ملفوظاته، والإيغال في إيحاءاتها بلا ضابط دلالي!

أجل إن الرغبةَ المحركة لأي تأويل، مهما كان ادعاءُ انفتاحيته، هو تسييجُ المعنى وحَدُّه. ومن ثم فقولنا بأن هيراقليط قابل للتوجيه نحو مقصودنا المسبق في التأويل، لا ينبغي أخذ منطوقه كمسلك للانتهاج أو كمطلب للفعل. بل إن منطوق تعبيرنا السالف ينبغي الإنصات إليه كما لو كان ناقوس خطر يطلب منا الحذر من طبقات التأويل التي تراكمت على المتن الهيراقليطي، وحرفت مداليل

---

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates V, 115, 3; II, p. 404.

(٢) Platon,Theatetus 155e.

ألفاظه وأفكاره. كما يطلب منا أيضاً الاحتراس من ذواتنا نحن أيضاً فلا نتسرع في صياغة فهم أو بلورة تأويل بديل؛ لأن وصف الكلمة الهيراقليطية بكونها مفتوحة أمام التأويل يعني أيضاً أن الطرق الخاطئة في الفهم مفتوحة أمام خطو المؤول. ومن ثم يجب على إيقاع الخطو في شعاب الشذرات الهيراقليطية أن يكون سيراً حذراً متأنياً.

ـ ٢ ـ

وفهم هيراقليط معترض بصعوبات جمة استشعرها حتى القدماء، الذين كان بين أيديهم كامل متنه؛ كسقراط وأفلاطون وأرسطو وثيوفراسطوس... فكيف بنا نحن الذين لم يتبق لنا منه سوى شذرات ممزقة، لا تسمح لنا بأن نحدس من خلال البنية الأصلية للكتاب، التي هي بلا ريب شرط مساعد لبلورة الفهم الكلي؟!

وإجماع أولئك القدماء على توصيف فيلسوف إفسوس بالغموض، دليل على أن المتن يطرح في أصله الأول إشكالية الفهم. بل إن النظر فيما كتبوه يؤكد أن الخطاب الهيراقليطي منفصم الكيان، على نحو يُصَعب وصل فقراته إلى بنية جامعة. ومن ثم فإن استغلاق الكلمة الهيراقليطية لا يرجع إلى فقدان النص الكامل ـ رغم أنه من الأكيد أن ذلك الفقد يزيد في استعصاء النفاذ إلى مقصود المتن وبنيته ـ بل يبدو الالتباس الدلالي ناتج عن قصدية محايثة لأسلوب الكتابة الذي اختاره فيلسوف إفسوس، جعلت حتى قراءه القدماء يتحدثون باندهاش عن وجود عبارات مجزوءة، لا يُعْرَفُ مبتدؤها من منتهاها!

ودليلنا على ذلك أن أفلاطون ينتقد هيراقليط في محاورة

«المأدبة»، بسبب طريقته في الكتابة، حيث يقول على لسان إريكسيماك Eryximaque، بأن فيلسوف إفسوس «**لم يحسن التعبير**.»[١]. وفي متن «الخطابة»[٢] يفسر **أرسطو** سبب غموض هيراقليط بغياب علامات الوقف؛ بمعنى أنه على الرغم من توفره على المتن الكامل، استشعر أرسطو أن **بنية الخطاب الهيراقليطي بنية متقطعة لا تسمح حتى بتبين علامات التنقيط الفاصلة بين العبارات والجمل!** وغياب تلك العلامات، هو أيضاً ما وجدنا ديميتريوس Démétrios de Phalère يعلل به غموض هيراقليط، عندما قال: «إن الأسلوب المقطع والمجزأ غامض كلياً؛ لأنه بفعل التقطيع لا نرى أين يتموضع بدء كل جملة من الجمل الدالة. تماماً كما هو حال كتابات هيراقليط، التي كان غياب علامات الوصل هو غالبا ما جعل أطروحاته غامضة.»[٣].

وشيوع نعت هيراقليط بالغموض نلقاه حاضراً حتى في تراثنا العربي، حيث نقرأ عند **المبشر بن فاتك** وسمه بـ«يراقليطوس[٤]

---

(١) Platon, Banquet,187a-b.

(٢) Aristote, Rhétorique, III, V, 1407 b 11.

(٣) Démétrios de Phalère,De l'interprétation, 192.

(٤) رسم بعض القدماء كإسحق بن حنين في نقله لمتن «السماع الطبيعي» لأرسطو اسم هيراقليط بـ«إيرقليطس»، وذات الرسم تقريبا نجده عند المبشر بن فاتك الذي يورد الاسم بوسمه بـ«يراقليطوس». بينما يرسمه الشهرستاني في متن «الملل والنحل» بـ«هرقل». وبما أننا سنعتمد على هذه المتون في مواضع من كتابنا هذا، فلا بد أن ننوه إلى أن المسمى في تلك الكتب واحد هو هيراقليط، حتى لا يظن الظان أن تلك التسميات الثلاث: (إيرقليطس، إيراقليطس، هرقل) دوال واقعة على ثلاثة مسميات.

انظر رسمه بـ«إيرقليطس» في: ترجمة إسحاق بن حنين لمتن السماع الطبيعي، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م، ج١، ص١٤ وما بعدها.

وانظر رسم اسم هيراقليط بـ«إيراقليطوس» عند المبشر بن فاتك في: «مختار الحكم =

الظلمي»[1].

وقديماً كان **لوكريتوس** قد تنبه إلى هذه المفارقة؛ فصاغها صياغة جميلة ومعبرة، عندما قال بأن هيراقليط له «مبدأ منير ومحتوى مظلم»[2].

ولكننا إذ نستحضر هذه الشواهد الدالة على أن غموض المتن الهيراقليطي واقعة استشعرها كل القدماء، حتى أولئك الذين كان بين أيديهم كامل المتن كأفلاطون وأرسطو وثيوفراسطوس. . .، فإننا **نرى هنا عكس ما رآه ديميتريوس وأرسطو؛ أي: أننا لا نرى الغموض الهيراقليطي حاصلاً بسبب غياب علامات التنقيط، بقدر ما نعتقد أن الغموض الدلالي الموجود ابتداء؛ أي: غموض الفكر، هو ما يصعب حدس مواضع تلك العلامات وتوقيعها على عبارات النص المُعَبر عن ذلك الفكر.**

ومن ثم إذا كانت المشكلة الكبرى التي تعترض دراسة النصوص الشذرية التي تبقت من فلاسفة ما قبل سقراط، هي أن المتبقى منها يوجد في شكل شذري مقطع الأوصال، مخترق بفراغات كثيرة تصعب عملية الفهم نتيجة ضياع المتن من حيث بنيتُه الكلية، واجتزاء الشذرة من سياقها النثري المتصل، فإن الصعوبة التي

= ومحاسن الكلم»، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م، ص٤٠ وما بعدها.

وانظر رسمه بـ«هرقل» عند: أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، ج٢، ص٤٢٤ وما بعدها.

(١) المبشر بن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م، ص٤٠.

(٢) Seth Benardete,On Heraclitus, The Review of Metaphysics, Vol. 53, No. 3 (Mar., 2000), p. 613.

تعترض قارئ المتن الهيراقليطي صعوبة مضاعفة؛ ومن ثم فمشكلة الشارح اليوم ليست فقط ضياع بقية المتن، بل إن شذرية أسلوب المتن أو انقطاع عباراته كان سمتا له حتى عندما كان في حالة اكتمال بنيته النصية. ولا أدل على ذلك من استدلالنا السابق بقراء المتن الأصلي الكامل، الذين عبروا عن اصطدامهم بنمط أسلوبي شذري مفصول الأوصال، ومستغلق الدلالة، على نحو صَعَّب حتى تبين مواقع تموضع علامات الوقف والتنقيط[١]!

ثم إن الذي يزيد في استشكال الفهم، وفي إحساسنا بثقل مهمة التأويل، أن هيراقليط كان ـ حسب زعم كثير من الفلاسفة والمؤرخين ـ مفتعلاً للتغميض، بمعنى أنه يعرقل فهمنا له على نحو مقصود:

فالدوكسوغرافي **ثيوفراسطوس** Theophrastus يقول ـ بحسب رواية **ديوجين اللايرسي** ـ إن هيراقليط كتب عديداً من «العبارات غير المكتملة والمتناقضة»[٢]. ويقول اللايرسي، مفسراً سبب هذا الخيار الأسلوبي الذي اعتمده فيلسوف إفسوس في كتابه «في الطبيعة»: «كتبه بأسلوب غامض.. حتى **لا يستطيع قراءته إلا نخبة من القراء**.»[٣]. مما يعني حسب اللايرسي أن هيراقليط لديه قدرة على الإيضاح، ولكنه اختار التغميض عن قصد، ليقتصر تداول فكره على النخبة.

فكيف ننفذ إلى فيلسوف يرفض استضافتنا، ويعمل وسعه على عرقلتها؟!

لا ينبغي أن نصدق توصيف **هيجل** Hegel عندما قال، في

---

(١) من بين مظاهر الاختلاف في التأويل السائدة إلى اليوم، استمرار اختلاف المؤولين في ضبط مواقع بدء وانتهاء العبارات الهيراقليطية.

(٢) Diogène,Vies,IX,6.

(٣) Diogène Laerce,IX,5-6.

تأريخه للفلسفة اليونانية، عندما وصل إلى هيراقليط، وكأنه كان ملاحاً تائهاً بين زبد الموج ودياجي الضباب: «هنا نرى الأرض»[١]! فمعلوم أن ثمة توافقاً فكرياً بين الرجلين، جعل فيلسوف الجدل يرى في الأفسوسي سلفه الإغريقي الأوحد الذي يصنع له أرضاً، ويستضيفه فيها بكل ما ينبغي من كرم الوفادة؛ إذ بينهما نسب فلسفي وقرابة أسلوبية، يصح أن نفسر بهما استشعار هيجل، عند قراءة الأطاريح الهيراقليطية، وجود أرضية فكرية صلبة يمكنه الرسو فوقها؛ أما نحن **فلا ينبغي أن نتوقع هذا الكرم، حيث لا نرى سوى نهر جياش مضطرب، لا يقبل منا حتى أن نسبح فيه مرتين!**

أجل إذا كان هيجل قد قال: «هنا نرى الأرض»، فإننا نقول: «**هنا نرى النهر**»!

ولنا في جواب سقراط عن سؤال أوريبيد Euripide دليلاً؛ لأنه صور المتن الهيراقليطي ببحر عميق يحتاج إلى غواص لينفذ إلى أعماقه قصد التقاط جواهره. ومناسبة الصورة جاءته بعد أن سرد عليه أوريبيد كتاب هيراقليط، ثم سأله عن رأيه فأجابه **سقراط**: «**تبدو لي الأجزاء التي فهمتها في غاية الجمال؛ وأظن أن الأمر كذلك بالنسبة للأجزاء التي لم أفهمها. ولكنها تحتاج إلى سباح ديلوس**[٢]»[٣].

(١) Hegel: "Here we see land; there is no proposition of Heraclitus which I have not adopted in my Logic." Georg Wilhelm Friedrich Hegel "Lectures on the History of Philosophy," Volume 1; Translated: by E. S. Haldane, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 1995, p 278.

(٢) لم يذكر سقراط اسم سباح ماهر مشهور باسمه، بل نسبه إلى ديلوس. وإذا أخذنا بقاموس سويداس Suidas فالظاهر أن المقصود ليس شخصاً بعينه، بل المقصود هو الممارسة، حيث كانت تُمارس في ديلوس حرفة الغوص لاستخلاص الجواهر من قاع البحر. ومن ثم نفهم سر المشابهة هنا؛ لأن سقراط تحدث بإعجاب عن هيراقليط، وافترض أن النصوص التي لم يفهمها تحمل جواهر دلالية تحتاج إلى جهد في الغوص لالتقاطها.

(٣) Diogène,Vies, II, 22.

وعند ديوجين نقرأ أيضاً رواية أخرى أكثر تحذيراً، إذ لا تنسب اشتراط مهارة سباحي ديلوس لمن يريد قراءة متن هيراقليط إلى سقراط، بل إلى كراطيس Crates، الذي يجعل التوفر على تلك المهارة شرطاً حتى لا يغرق القارئ في غياهب المتن!

ثم إن جواب سقراط عن سؤال أوريبيد يشعرنا بغير قليل من الحرج. إذ إذا كان، وهو من هو، لم يفهم هيراقليط، أو أنه لم يفهم من كتابه إلا بعضاً منه، واشترط علينا لكي نشق الطريق نحو أعماق المتن الهيراقليطي، أن نمتلك مهارة سباحي ديلوس ـ التي لا نزعم امتلاكها ـ، فالأمر إذاً محوط بصعوبات جمة، ينبغي أن نتهيأ لها باحتراسات منهجية عديدة لتجويد آلية القراءة شرحاً وتأويلاً وتفكيكاً.

لكن إذا كان سقراط قد أشعرنا بالقلق والحرج، فإن **ديوجين اللايرسي** يتحدث ـ وكأنه عرف مستوانا العقلي المنخفض ـ عن نوع آخر من القالات الهيراقليطية تناسب المستوى الإدراكي لنوع آخر من القراء، لا نجد غضاضة في الانتماء إليهم، عندما قال متحدثاً عن هيراقليط: إنه «أحياناً يكون واضحاً، إلى درجة أن **حتى البليد يمكن أن يفهمه بسهولة**.»[1]!

ولا نرى مانعاً من أن نتخذ من مقول اللايرسي هذا حافزاً مشجعاً، وإن كان فيه وسم قادح في ملكتنا العقلية!

ـ ٣ ـ

أجل لنتحرر قليلاً من «الفوبيا» الكامنة في تلك الشواهد التي تنطق بصوت أجراس ضاجة بالتحذير، ولنحفز السير في شعاب المتن

(١) Diogène,Vies,IX,7.

الهيراقليطي. ولا تحفيز أكثر من التوكيد على قيمة هيراقليط، وفرادة موقفه الفلسفي في تاريخ الأفكار. إنه فيلسوف ذو جاذبية ملحوظة؛ إذ لا يزال إلى اليوم ذا قيمة واعتبار، وموضوعاً للمفاكرة والمداولة بين المتفلسفة والمتأولين. حتى أن البعض ذهب في تحديد مكانته في تاريخ الفكر إلى درجة نعته بأنه «**أول فيلسوف.**»[١]. وهو نعت سبق هيجل أن قال بما يقاربه عندما أشار بإعجاب إلى أن هيراقليط «هو اكتمال الفكرة التي صارت كلية، تلك التي تجسد بدء الفلسفة»[٢]. كما نلحظ هذا الإعجاب عند **نيتشه** أيضاً، عندما عبر بلغة بالغة التقريظ قائلاً بأنه **لم يجد في كل تاريخ الفلسفة اليونانية من «يناظر هيراقليط»**[٣] أو **يساويه في القيمة!**

فما السر في هذه المكانة الاستثنائية التي حظى بها فيلسوف إفسوس حتى جعله البعض مبتدأ تاريخ التفلسف؟!

لكي نبصر تلك المكانة لا بد ابتداء من **موضعة هيراقليط في موقعه من الزمن الفلسفي الإغريقي؛ لنتمكن من إدراك نوعية الإضافة المعرفية التي جاء بها**. وإذا صرفنا النظر عن مناقشة معنى البدء الفلسفي والحجاج عن، أو ضد، تلك القراءات الناظرة إلى فلسفة

---

(١) هذا النعت الرافع لهيراقليط إلى أول فيلسوف هو لأكسيلوس:
K. Axelos, Heraclite et la philosophie. La première saisie de l’être en devenir de la totalité. Paris, Ed. du Minuit, 1962.

(٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel "Lectures on the History of Philosophy," Volume 1;Translated: by E. S. Haldane, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 1995, p 279.

(٣) يقول هيدغر: «يوصف [هيراقليط] أيضاً في الكتابات الرومانية المتأخرة بالفيلسوف الباكي. ولعل هذا راجع إلى جهامته وجديته وحسه التراجيدي العميق. ولعله أيضاً أن يكون السر في إعجاب نيتشه به وحبه له، حتى أنه لم يجد في الفكر اليوناني كله قرينا له!».

هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة د.عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٣٦٤ هامش رقم (١).

هيراقليط بوصفها مبتدأ التفلسف، فإن قياس النظرية الهيراقليطية، وما أثمرته من «رؤية إلى العالم»، بالرؤية الفلسفية الملطية التي سبقتها يؤكد بلا شك وجود تمايز وجدة. وهو في تقديرنا تمايز منظوري يعني أن **طريقة قراءة الوجود التي وضعها هيراقليط مباينة لطرائق القراءات الفلسفية التي سبقته.**

غير أننا نرى هذه الجدة قد غفل عنها كثير من مؤرخي الأفكار، بل حتى الذين رفعوا من شأن هيراقليط، وبالغوا في تقريظه، نراهم يدرجونه ضمن سياق التفلسف الأيوني، ليس بداع التقسيم الجغرافي فقط، بل بدعوى الاشتراك في خاصية التفكير الفلسفي التي يزعمون أنها متماثلة بين هيراقليط ومن سبقه من أعلام التفلسف المنتمين إلى أيونيا (أي: الفلاسفة الملطيين). حتى ذهب بعضهم إلى حد ترتيبه من حيث تتالي الفلاسفة قبل فيثاغور[١]، وذلك خرقاً للترتيب الزمني لكي يحفظوا الترتيب المعرفي الذي يظنون أنه مندرج في سياقه؛ أي: البحث في أسطقساط الطبيعة، ناظرين إليه بوصفه يقع ضمن نفس الإشكالية الفلسفية لمدرسة ملطية، وأنه عالجها بذات المنظور الذي استعمله فلاسفتها! وهكذا يتحقق لهم اختزاله في كونه القائل بأن النار هي أسطقس/أرخي الوجود، فيتم تصفيفه إلى جانب طاليس القائل بأسطقس الماء، وأنكسيمندر القائل بالأبيرون، وأنكسيمنس القائل بأسطقس الهواء!

ونزعم أن بمثل هذا المنظور التقويمي تَنْسَدُّ إمكانية قراءة هيراقليط في خصوصيته وفرادة رؤيته الفلسفية. بل إنه تحريف لماهية

(١) لم نعتمد هذا الترتيب حيث احتفظنا بمنطق المتوالية الزمنية فوضعنا هيراقليط تالياً لفيثاغور، بل وأكدنا اشتراكه مع هذا الأخير في نفس الهاجس الفلسفي، وابتعاده عن هاجس التفلسف الملطي، رغم قوله بأسطقس النار.

التفلسف الهيراقليطي عندما يُدرج في لحظة الفلسفة الملطية، ويقدم منظوره في بناء الرؤية إلى العالم بوصفها رؤية منتمية إلى صنف التفلسف الأسطقساطي[1] الملطي.

وإذا كنا قد نقدنا في كتابنا «الفلسفة الملطية» ذاك الاختزال المفقر لفكر الفلاسفة الملطيين أيضاً، وقلنا إنه نتاج لهيمنة المنظور المشائي القائم، في قراءته للفلسفة ما قبل السقراطية على نظرية العلة، كما تم بناؤها في متن أرسطو ـ وخاصة في كتابيه «الميتافيزيقا»، و«السماع الطبيعي» ـ، فإن نقد تمديد ذات الاختزال إلى فيلسوف مثل هيراقليط، الذي نزعم أنه ينتمي إلى إشكالية فلسفية مغايرة، وينتهج منظوراً معرفياً مختلفاً، هو أولى وأوكد. ذلك لأن هذه القراءة الأسطقساطية الشائعة لهيراقليط المختزلة إياه في فيلسوف النار، التي تجد روايتها الأولى في المتن الأرسطي[2]، تغفل ليس فقط عن خصوصية التفلسف الهيراقليطي، بل حتى عن خصوصية اللحظة التاريخية، التي شهدت حضور منظور فكري ناظم للأطاريح الفلسفية التي ظهرت فيها؛ لا يمكن إدراك فرادتها دون استحضاره.

ـ ٤ ـ

إن كثيراً من الشراح أخطؤوا ترتيب هيراقليط وموضعته في موقعه من تاريخ الفكر، فنظروا إليه بغير منظار زمنه، بل بمنظار

---

(١) التفلسف الأسطقساطي مركب اصطلاحي نقصد به التفكير الفلسفي الذي يكون هاجسه البحث عن أصل الوجود (أي: «أرخي» بالتعبير الإغريقي).

(٢) من الملحوظ أن أفلاطون في متنيه «كراتيلوس» و«ثياتيتوس» لم يركز على فكرة النار، بل على فكرة الصيرورة. بل اتضح لنا عند بحث المناسبة التي استحضر فيها فكرة النار، أن الاستحضار كان بالعرض لا بالقصد. وسنبين ذلك عندما نتناول بالدرس مقطع الحوار الذي دار في «كراتيلوس» بين هيرموجينيس وسقراط.

الزمن الفلسفي الذي سبقه، الذي نزعم أنه (أي: هيراقليط) جاء لمجاوزته. ولذا فلا مسلك إلى «فهم» فيلسوف إفسوس دون الإمساك أولاً بالهاجس الإشكالي الذي حرك التفكير الفلسفي في زمنه.

فما هو ذلك الهاجس؟

ينبغي التنويه ابتداء، إلى أن **زمن هيراقليط هو ذاته زمن فيثاغور وكزينوفان، من حيث تماثل الهاجس المحرك لانشغالات الفكر.** صحيح أن فيثاغور أبكر منهما معاً؛ لكن رغم ذلك نرى أن هذا الأخير هو مدشن ذلك الزمن الثقافي الجديد الحامل لهاجس البحث عن قانون الوجود، الذي سيستمر كمحرك للفكر الفلسفي حتى زمن الفلسفة الإيلية والهيراقليطية... وقد لاحظنا ملامح ذلك الهاجس، عند تناولنا للفلسفة الفيثاغورية، حيث تبين لنا أن شاغلها المعرفي لم يكن البحث عن أصل الوجود، بقدر ما كان البحث عن قانون الوجود. وأوضحنا خلال تحليلنا للنسق الفيثاغوري أن ذاك القانون هو العدد[١]، الذي تبينت قدرته الإجرائية في قياس ظاهرة الصوت؛

---

(١) حتى العدد بوصفه أسطقس، حرصنا في كتابنا «فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود»، على استحضار تلك الشذرة المنسوبة إلى زوجة فيثاغور، ثيانو ThéanoÀ وأشرنا إلى أنها مخالفة للتأويل الأسطقساطي الذي قال به أرسطو، مخالفة تامة؛ حيث تقول الشذرة: «لم يقل (أي: فيثاغور) بأن كل شيء يولد من العدد، ولكن كل شيء تكون على نحو منسجم مع العدد؛ لأن في العدد يكمن النظام».

وبصرف النظر عن مدى صحة عزو الشذرة، وحتى لو قلنا إنها من وضع الفيثاغوريين اللاحقين، فهي دلالة على اختلاف تأويلهم للمقولة الفيثاغورية «العدد أصل الأشياء كلها»، مع التأويل الأرسطي الذي بلغ في متن «السماء»، إلى حد القول بأن «العدد مادة الطبيعة»، إذ تشرح تلك الشذرة، المنسوبة إلى ثيانو، مقولة العدد كأصل أنطولوجي، بوصفها دالة على أن تكوين الأشياء كان على مقاس العدد؛ أي: وفق قانونه؛ لأن في العدد يكمن النظام. وهي قراءة أراها تجاوز المنظور الأسطقساطي الذي يبتغي أصل الوجود، إلى منظور يبتغي إدراك قانون الوجود.

فتم تمديد شموله من الظاهرة الفيزيائية إلى مختلف مستويات الوجود وأنماطه.

وكذلك الشأن عند كزينوفان، حيث لا نجد النظر الفلسفي عنده مشدوداً إلى الأنطولوجيا من مدخل تعيين أسطقس يضعه كأصل (أرخي) يفسرها، بل إن لحاظه موجه نحو البحث عن القانون الناظم.

ونزعم أن هيراقليط أيضاً يندرج تفلسفه في ذات المسار؛ أي: البحث عن ذاك القانون الناظم للوجود لا البحث عن أصله الأسطقساطي. **ومن ثم فإن مقاربة الفلسفة الهيراقليطية من مدخل مفهوم الأسطقس، لا نراه مَعْبَرًا موصلاً إلى إدراك خصوصية اللحظة ومنطقها في البحث الأنطولوجي، بل سيحرف الإدراك نحو قراءة عِلِّيَةٍ أرسطية.**

وقد يقول المعترض، إن مسار البحث عن الأسطقس هو أيضاً مسار نحو البحث عن القانون الناظم للوجود. وجوابنا هو أن مثل هذا الاعتراض محايث بالتباس خطير، إذ لا يدرك الفارق النوعي الموجود بين المسارين، مسار البحث عن الأسطقس بوصفه أصل الكينونة، ومسار تعيين القانون الذي يحكم تلك الكينونة في استوائها الأنطلوجي[1].

---

(١) نكتفي هنا ببيان التمايز بمثال من داخل النظرية الأسطقساطية ذاتها: عندما نتناول بالبحث الفلسفة الأنكسيمنسية، فإننا نلقى عندها الأسطقس مميزاً عن القانون، حيث أن أصل الوجود هو الهواء، بينما قانون التكوين الأنطولوجي هو التخلخل والتكثف، الأمر الذي يفيد وجود تمايز مفهومي ونظري بينهما حتى عند هذا الفيلسوف الملطي. ولا ينبغي القول بأن وجود قانون عند أنكسيمنس خرق لما قلناه من قبل؛ أي: أن لحظة فيثاغور/ هيراقليط هي التي انتبهت له، وذلك لأمرين:

أولهما: أن أنكسيمنس هو آخر فلاسفة ملطية، لذا ليس مستغربا أن يكون منتهى هذه =

إن مناداتنا بتغيير لحاظ النظر إلى مقام الفلسفة الهيراقليطية بربطها بخصوصية زمنها الفلسفي، يمنحنا المفتاح الذي ينبغي استعماله لفهم ذاك الزمن، وما اعتمل فيه من نواتج الفكر والنظر. وذلك بإعادة قراءة هيراقليط من خلال وصله بالإشكالية الفلسفية الجديدة التي استجدت في زمنه وانشغل بها الفكر في عهده؛ أي: أن نقرأه على نحو مناغم للحظته التاريخية، أعني لحظة فيثاغور وكزينوفان اللذين تجاوزا العتبة التي توقف عندها التأمل الفلسفي الملطي مع طاليس وأنكسيمندر، فدلفا إلى مقام جديد، لا يكتفي بتعيين الأصل الذي صدر عنه الوجود، أو رد كثرة الموجودات إلى أصل واحد، بل البحث عن القانون الناظم للوجود في حالة كينونته؛ أي: أن البحث انتقل من سؤال (ما أصل الوجود؟) إلى سؤال (ما القانون الناظم للوجود؟).

غير أنه لكي نتمكن من إدراك تفاصيل الإضافة المعرفية الهيراقليطية، لا بد من أن نستعد استعداداً خاصاً لقراءة شذراته.

= المدرسة، في آخر لحظة من تطورها المتماسة مع لحظة التحول الجديدة، هو انتباه إلى البحث عن القانون وليس الاقتصار على تعيين الأسطقس،على فرض صحة اختزال التفلسف الملطي الأول في النظر الأسطقساطي بمدلوله الفيزيائي الذي اختزلته فيه القراءة الأرسطية.

وثانيهما: أن القانون الوجودي الذي ابتدعه أنكسيمنس قد يكون لازماً عن طبيعة المبدأ (الـ«أرخي») الذي قال به. ومن ثم قد يكون مبتدؤه في التفكير هو تعيين المبدأ، ثم تتالى نظره إلى تعليل كيفية التكوين الأنطولوجي بناء على ذلك المبدأ؛ فاضطره إلى ابتداع القانون الناظم للوجود. بمعنى: أن فكرة القانون لم تكن هاجساً محركاً لأنكسيمنس، بل كانت نتيجة لازمة عن طبيعة الأسطقس الذي عينه كمبدأ/ صل (أرخي)؛ أي: الهواء. فكان الهاجس المؤسس لفلسفة أنكسيمنس هو التفكير في أصل الوجود، على خلاف زمن فيثاغور وكزينوفان وهيراقليط، الذي كان تحديد قانون الوجود هو الهاجس المركزي للتفكير.

ونقصد بحالة الاستعداد تلك، أن نحترس من القراءة الحرفية لنصوصه، ونوقظ في دواخلنا حس تذوق اللغة الرمزية، بإحالاتها وانزياحاتها، بل وتناقضاتها الظاهرة في الخطاب.

- ٥ -

وطلباً للترتيب المنهجي لنظم هذه القراءة وتوجيهها على نحو مناغم للطريقة التي اعتمدناها في دراسة الفلاسفة السابقين في سلسلتنا هذه عن تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، سنخصص **الباب الأول** لسيرة هيراقليط ومتنه. وسيكون مستندنا في استعلام معطيات السيرة هو متن ديوجين اللايرسي Diogène Laërce («**سير وآراء الفلاسفة الكبار**»)، إذ هو الذي توسع بشيء من الإسهاب في إيراد السرد. هذا مع حذرنا من الاغتراف منه باطمئنان؛ لأننا نعلم أن اللايرسي ليس بالمؤرخ الثقة. ولهذا سنحرص على أن لا نوثق معلومة إلا بعد مطالعة الوارد في «قاموس» سويداس Suidas، و«جغرافيا» سترابون Strabon، و«زرابي» كليمون الإسكندري Clément d'Alexandrie . . . إذ نرى فيها معطيات ذات فائدة للسرد، وتستحق الإيراد مع الموازنة النقدية لتوثيق ما هو حقيق منها بوسم بالوثاقة.

أما في **فصل المتن** فسنتناول بالبحث تاريخية كتاب هيراقليط وخصائصه البنائية، مع ضبط تعداد الشذرات ومظان ورودها. وتحقيق القول في شأن الإضافة الجريئة التي قام بها مارسيل كونش Marcel Conche، حتى صار تعداد الشذرات يجاوز المئة والثلاثين، وهي الإضافة التي لن نأخذ بها، بل سنعتمد تعداد هيرمان ديلز الذي وقف عند حد مئة وست وعشرن شذرة، مع إضافة شذرة لأينيسيديم

Aenésidème، بناء على توثيقها من قبل جون بول دومون Jean Paul Dumont[1].

كما لن نغادر مبحث المتن إلا بعد تحقيق القول أيضاً، فيما هو شائع في لحظتنا المعاصرة تحت مسمى «هيراقليط العربي»، وذلك بفعل تداول أطروحة روث ستيل Ruth Stiehl وفرانز ألثيم Franz Altheim اللذين زعما اكتشاف شذرة هيراقليطية جديدة في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني. كما سنعرج على المقولات المنسوبة إلى هيراقليط في كتاب «مختار الحكم ومحاسن الكلم» للمبشر بن فاتك.

وبعد سرد السيرة، وضبط تعداد الشذرات سيكون المهاد قد تهيأ للانتقال إلى **الباب الثاني** الذي سنخصصه لدراسة تلك الموارد الشذرية لاستعلام فلسفة هيراقليط منها. وسيكون البدء ببحث **نظرية الصيرورة** التي لا يخفى على قارئ تاريخ الفكر الفلسفي، أن أول راو لفلسفة هيراقليط، أعني أفلاطون، ركز كثيراً عليها لتقديم الهيراقليطية بوصفها فلسفة التغير الدائب. وفي هذا المبحث سنسعى إلى بحث مجال فعل الصيرورة بالاستفهام عن ماصدقه: هل يخص الوجود الفيزيائي وحده، أم يتجاوزه إلى الوجود الإنساني أيضاً؟

ولتحقيق القول في ذلك سنقوم ببحث دوال ما نسميه بـ«شذرات النهر»، ودراسة إمكانياتها الدلالية، مع توسعة تفتح أمامنا أفق البحث للنظر في دلالة «البوليموس» (الصراع) لبحث إمكانية إسناد ماصدق الصيرورة، بناء على تلك التوسعة المجاوزة لشذرات النهر.

---

(١) ننوه هنا إلى أننا نعتمد الترجمة الفرنسية لدوكسوغرافيا هيرمان ديلز لـ:
Jean-Paul Dumont,Les écoles présocratiques,Gallimard,Paris, 1991.
وعليه فالموارد الشذرية التي نحيل عليها مأخوذة من تلك الترجمة، والترقيم المرجعي الذي نسجله هو الترقيم المتداول عادة في الإيراد عن النصوص الدوكسوغرافية.

ثم إذا حققنا معنى الصيرورة ومداها، نكون قد أطلقنا صيرورة البحث ذاته؛ فساغ لنا من ثم الانتقال من **الفصل الأول** إلى **الثاني** (**كوسمولوجيا هيراقليط**)، الذي سنوجه اللحاظ فيه نحو درس فعل الصيرورة في المجال الفيزيائي. وبما أن المبحث الكوسمولوجي في الفلسفة القديمة يقوم بنيانه على نظرية الأسطقس، فلا بد لنا من وقفة عند مفهوم النار عند هيراقليط، لتبين دلالتها وضبط ماهية تحولاتها، هل هي تحولات كيفية، أم مجرد تحولات كمية؟ ولتأسيس البحث في تلك الدلالة لا بد من مواجهة شذرتين تطرح على الفهم إشكالات عصية، وأعني بهما الشذرة (ب٩٠)، والشذرة (ب٧٦)، اللتين أعتقد بأنهما مفتاحان مهمان لإدراك الكوسمولوجيا الهيراقليطية.

ولن نغادر المبحث إلا بعد استعلام ملامح **بنية الكوسموس** الهيراقليطي، وبما أن تلك الملامح غامضة وقليلة الترسيم في الدوكسوغرافيا، فإننا سنحاول استجماع معطياتها من الشواهد والنصوص، وخاصة تلك الواردة في متن «الآراء» لأيتيوس و«الآثار العلوية» لأرسطو... مع التنبيه إلى خطأ القراءة الحرفية لمنطوق تلك الآراء المنسوبة إلى فيلسوف إفسوس.

ثم إذا تحققت توسعة ماصدق فعل الصيرورة، وبعد تبين فعلها في المجال الفيزيائي، سننتقل إلى بيان فعلها في المجال الحيوي. وهو موضوع البحث في **الفصل الثالث** («**الحياة والنفس من منظور هيراقليط**»)؛ حيث سنبين أن فيلسوف إفسوس فسر الحياة كتجسيد حيوي للنار، بل حتى الحياة الاجتماعية لم ينظر إليها نظرة ثابتة، بل نظرة دينامية، تقوم على فكرة البوليموس (الصراع). ولذا سنبين كيف استقام لهيراقليط وضع الاجتماع البشري أيضاً على موقد من نار، مثلما وضع الوجود الفيزيائي من قبل.

وتقدما في استكشاف الفلسفة الهيراقليطية، وبعد بحث مفهومي الصيرورة والنار، سننتقل في **الفصل الرابع** إلى دراسة **مفهوم اللوغوس**. وبذات النهج المنصت إلى صوت هيراقليط، سنحاول ابتداء إحصاء موارد لفظ اللوغوس في متنه، ثم الانطلاق إلى دراستها، مع الحذر من الطريقة الاختزالية في إنقاص المدى الدلالي.

وفي **الفصل الخامس (هيراقليط وسؤال المعرفة)** سنحاول الدفاع ـ ضداً على التأويل الأرسطي ـ على أن هيراقليط كان لديه تمييز واضح بين فعلي الإدراك والتعقل. كما سنحاول الدفاع ـ ضداً على أطروحة شوستر Schuster ـ على أن هيراقليط فاضل بين الإدراك الحسي والتعقل بنحو يجعله فيلسوفاً ذا نزوع عقلاني، وليس تجريبياً كما يزعم شوستر. ونظراً لقيمة مرويات سكستوس أمبيريقوس في مسألة المعرفة، فسيكون لها، بطبيعة الحال، حضور كبير في بناء المبحث.

وفي الفصل **السادس (هيراقليط والمسألة الدينية)** سيكون القصد محاولة إيضاح موقف هيراقليط من المعتقدات الإغريقية، ولتأسيس المبحث سنستقصي المستند الشذري، ليس فقط ذاك الذي يرد فيه نقد الطقوس والممارسات العبادية، بل فرضيتنا أن هيراقليط كان له قول نقدي مجاوز لنقد الطقس التعبدي، ولذا رأينا ضرورة تنويع دوال ثيولوجيا هيراقليط؛ لنتمكن من الإحاطة بموقفه؛ ومن ثم وجبت توسعة المستند الشذري ليضم شذرات أخرى غير تلك التي انحصر نظر بعض[1] الباحثين فيها.

---

(١) نعني بشكل خاص أطروحة مانطاس أدوميناس Mantas Adom?nas! الذي حصر بحثه في شذرات الطقوس، وبلور موقفاً نراه نقيضاً للأطروحة التي ندافع عنها في هذا البحث.

أما **الباب الثالث (في تأويل هيراقليط؟)**، فسنخصصه لبناء تأويل كلي ندافع فيه عن أطروحتنا التي هي بَيِّنَةٌ من عنوان كتابنا؛ أي: أن هيراقليط هو **فيلسوف اللوغوس**. ولِنَظْمِ تتالي التفكير في المسألة سنبدأ الباب **بفصل أولي** ندرس فيه **اللغة الهيراقليطية**؛ لتعليل سر غموضها. وفي سياق ذلك سنبحث كيف علل العقل الفلسفي استغلاق الأسلوب الهيراقليطي، بالتعليل اللغوي الذي قدمه أفلاطون وأرسطو، وبالتعليل النفسي مع شيشرون وديوجين اللايرسي.

ثم بعد دراسة لغة الخطاب الهيراقليطي، وتعليل سبب الخيار الأسلوبي المنتهج فيه، سننتقل في الفصل **الثاني** إلى بحث **تاريخية تأويل الفلسفة الهيراقليطية**، بدءاً من تقديمه كفيلسوف الصيرورة في متن «كراتيلوس» ومتن «ثياتيتوس» لأفلاطون، ثم تقديمه كفيلسوف النار في القراءة التأويلية المشائية، وانتهاء بتقديمه كفيلسوف جدل الوجود واللاوجود مع هيجل.

وخلال هذه الدراسة النقدية لتاريخية تأويل هيراقليط، سيتبين لنا وجوب الانتقال إلى تأويل مغاير، هو منطوق عنوان الكتاب. حيث سنبين لماذا عنوناه بـ«**هيراقليط فيلسوف اللوغوس**»، ولم نعنونه بـ«هيراقليط فيلسوف الصيرورة»، مع أن وسم فكره بأنه فلسفة التغير وسم دارج في كم هائل من المقالات والبحوث، وخاصة بعد إعادة الاعتبار له من قبل الفيلسوف الألماني شلايرماخر Schleiermacher. مثلما سيتبين لماذا لم نعنونه بالقول «هيراقليط فيلسوف النار»، مع أنه مقول شائع جداً، بل أكثر شيوعاً من عنوان الصيرورة ذاته. وذلك كله للتوكيد على أن السبب في هذا الاختيار لعنوان مجاوز للتأويلين الأفلاطوني والمشائي، هو دفاعنا عن تأويل مغاير يقدم فيلسوف إفسوس بوصفه فيلسوف اللوغوس.

وكتابنا هذا، **جزء رابع** موصول بسلسلة «تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية»، التي أصدرنا منها عبر مركز نماء للبحوث والدارسات ثلاثة أجزاء:

ـ **أولها** كتاب: «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة» (٢٠١٢).

ـ **وثانيها** كتاب: «الفلسفة الملطية، أو لحظة التأسيس» (٢٠١٣).

ـ **وثالثها** كتاب: «فيثاغور والفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود؟ (٢٠١٤)

وترتيب تناولنا لهيراقليط تالياً لفيثاغور **استوجبه إيقاع الزمن، لكن ترتيبه قبل كزينوفان،** لم يأت من الالتزام الحرفي بالترتيب الزمني. بل أملاه علينا كون كزينوفان له تبع شكلوا مدرسة فكرية، فكان تأجيله مراداً لجعله مقدمة لبحث برمنيد ثم زينون وميليسوس، تحت إهاب مذهبي جامع هو المدرسة الفلسفية الإيلية، لكونهم جميعاً منتظمين في سلكها. كما أننا رتبنا هيراقليط سابقاً لبرمنيد، رغم أن بعض المؤرخين يجعل هذا الأخير أبكر منه، وهو خطأ يرجع بالأساس إلى هيجل ورينهارت، كما سنبين عند نقدنا للتأويل الهيجيلي في الباب الثالث.

أما عن **النهج** الذي سنعتمده في المقاربة، فهو ما يمكن أن نسميه **بالقراءة اللوغوسية لهيراقليط**. فما دلالة هذا النهج؟ وما هي مستلزماته على مستوى الكيفية التي ينبغي نظم القراءة بها؟

منذ مبتدأ كتابه **ينتقد هيراقليط القراءة التجزيئية للوجود، ويسخر ممن ينتهجها**. وقد كان هذا دافعاً لنا لأن نحدس منهجاً في شرح الهيراقليطية، وهو أن نقرأها بذات النهج الذي قرأ به هيراقليط الوجود؛ أي: النظر **بمنهج اللوغوس الذي يتوسل فعل الربط**

والجمع؛ لإنتاج قراءة كلية تستجمع المنثور رغم شتاته واختلافه، بحثاً عن الوحدة الثاوية فيه.

ونزعم أن كثيراً من القراءات التأويلية أخطأت في مقاربة هيراقليط؛ لأنها لم تقاربه بمنطقه هذا؛ فتنكبت من ثم السبيل إلى إدراك فكره. ولذا سنسعى في كل مبحث من المباحث الآتية إلى استجماع الشذرات بقصد الإمساك بالكلية الدلالية الناظمة لها. لكي نتخذ من تلك الكلية منظاراً نقرأ من خلاله الموقف في تفاصيله!

فهل يسمح لنا هيراقليط بأن **نستمد من ناره ما يضيء ظلمته؟!**

الطيب بوعزة
طنجة في ١٥ صفر ١٤٣٦هـ
٧ ديسمبر ٢٠١٤م

الباب الأول

في سيرة هيراقليط ومتنه

تقديم

من أين نستعلم معطيات السيرة الهيراقليطية؟

وكيف نستطيع تأسيس سرد يمكن الوثوق فيه أمام إشكال قدامة اللحظة، وندرة القول في شأن حوادثها؟

إن تناولنا للسيرة في كتاب يتقصد التأريخ للفكرة لا للشخص، هو ولا بد تناول خاص لا ينشغل بحوادث العيش، بل بحوادث التفكير. ومن ثم **فلا يعنينا في السيرة سوى ما يفيد في إيضاح الفكرة وتقريبها**. وعليه فإن التمهيد لدراسة فلسفة هيراقليط ببحث سيرته، لا نقصد منه الإيغال في سرد الحياة. لكن حتى لو أردنا ذاك الإيغال لما أمكننا؛ لأن النصوص السيرية والدوكسوغرافية القديمة، لا تذكر عن فيلسوف إفسوس شيئاً يسمح بالإسهاب في سكب المداد.

وكل قصدنا من بحث السيرة في ما يتلو من صفحات هو ضبط سياقها الزمني على نحو يسمح لنا **برفع إشكالين اثنين**، لهما تعلق وثيق بالمسألة الفلسفية:

أولهما: نقل هيراقليط خارج المدار الفلسفي الملطي. وبهذا النقل سنتجاوز مزلقاً نرى كثيراً من الأبحاث الدارسة لفيلسوف

إفسوس تقع فيه، عندما تدرجه ضمن نمط التفلسف الأسطقساطي. بينما فرضيتنا هي أنه ينتمي إلى لحظة فلسفية جديدة، لها خصائصها التي تمايزها عن اللحظة الملطية. وإذا صح تمايز لحظته؛ يتوجب مقاربته من خلال هاجس فلسفي آخر، غير هاجس تحديد مبدأ الوجود كأسطقس (أرخي).

وثانيهما: ضبط علاقة هيراقليط ببرمنيد، على نحو يرفع إشكال التداخل المفترض بين فلسفتيهما، حيث نرى فيلسوف إفسوس مزامن لبرمنيد، لكنه غير مطلع على فلسفته؛ أي: أننا نقول بالمعاصرة لا بالوصال. وذلك ضداً على الأطروحة الهيجلية التي جعلت بناء الموقف الفلسفي الهيراقليطي موصولاً بالموقف النقدي من الفلسفة البرمنيدية.

وإذا تحقق لنا ضبط السياج الزمني للحظة هيراقليط، وسرد بعض معطيات سيرة تكوينه العلمي، سننتقل في الفصل الثاني إلى محاولة ضبط نتاجه العلمي. وسيكون المطلب المحرك لنا عندئذ، هو تحديد المظان التي استمدت منها الدوكسوغرافيا المعاصرة مقولات هيراقليط، واحتساب العدد الذي سنلتزم به في ضبط كَمِّ شذراته.

بمعنى:

هل سنأخذ بتعداد هيرمان ديلز (أي: مئة وست وعشرين شذرة)، أم نزيد عليه ما زاده مارسيل كونش حتى صار عدد الشذرات يجاوز المئة والثلاثين؟

ثم إذا حققنا القول في تعداد الشذرات؛ لا بد من بيان الموقف الذي ينبغي أن نتخذه مما يسمى بـ**«هيراقليط العربي»**.

بمعنى:

هل سنقبل بالمنسوب إليه من قِبَلِ روث ستيل وفرانز ألثيم، بناء على مطالعتهما لكتاب «**الملل والنحل**» **للشهرستاني**، أم أننا لن نقع في الإغراء، وسنتخفف من ذلك المنسوب إليه؟

وإذا حققنا هيراقليط كتاب «الملل»، سيتبقى هيراقليط آخر نراه مستقرا في متن «**مختار الحكم ومحاسن الكلم**» **للمبشر بن فاتك**. فهل سنستحضر المنسوب إليه عند بن فاتك، أم أنه لا يستحق تحقيق القول فيه؛ لأن ذاك المنسوب مجرد «محاسن كلمات» لا مقولات لوغوس؟

إن هذا الباب إذاً مهاد ضروري لقيام ما يتلوه.

الفصل الأول

هوامش حول السيرة الهيراقليطية

ليس في كتب السير من المعطيات ما يسمح لنا بتأسيس سرد مسهب واصف لحياة هيراقليط، بقدر من الوثاقة والوضوح دون غبش أو دخن؛ والمرجع الوحيد الذي نلقى فيه شيئاً من التوسعة في السرد هو كتاب ديوجين اللايرسي «سير وآراء الفلاسفة الكبار»، غير أن غالبية ما فيه من معطيات مشكوك في صدقيتها؛ ولذا لا نستطيع أن نغترف منه باطمئنان. وسبب استشكال السيرة الهيراقليطية راجع إلى أن حال فيلسوف إفسوس إزاء مطلب السرد؛ كحال من سبقه من الفلاسفة الذين تناولناهم بالدرس، إذ بسبب قدامة اللحظة التاريخية التي ينتمي إليها، وبسبب ندرة القول الموثوق في شأنها، فإن ما نشتغل عليه في الحكي، هو مجرد مزق من المعلومات، التي ينبغي لكثير منها أن يُورد كطُرفة، أو يطالع استئناساً دونما جزم بالموثوقية.

لكن إيراداً للمتفق، يمكن على الأقل أن نقول في هذا الابتداء:

اتفق المؤرخون على القول بأن هيراقليط من مواليد مدينة إفسوس؛ هذا مع وجوب ذكر الاستثناء المتمثل في جوستان Justin الذي يجعله من مدينة ميطابونط. ومن المستغرب ورود هذه النسبة التي انفرد بها جوستان؛ إذ لا سند يدعمها. وقد يكون سبب الخطأ التباس بصري ناتج عن كثرة إيراد هيراقليط في المتون القديمة مقروناً

بهيباس الميطابونطي؛ بوصفهما قائلين بالنار كأسطقس ومبدأ أول (أرخي).

كما أن ثمة «اتفاقاً» على أن هيراقليط **لم يرحل عن إفسوس**، بل استمر فيها حتى بعد الغزو الفارسي.

لكن إذا لم يكن هناك خلاف بين المؤرخين حول موطن ميلاد فيلسوفنا ـ باستثناء ذلك الرأي الشاذ الذي قال به جوستان ـ فإن توقيت الولادة مختلف فيه، كما أنه غير قابل للضبط بتدقيق لا راد له. غير أن الخيار الذي انتهينا إليه، هو **الأخذ بتوقيت أبولودوروس** ـ المبني على تواريخ إراتوسطين ـ، نظراً لأننا لاحظنا له كَمًّا من المؤشرات الدالة عليه في المتن الهيراقليطي ذاته. ولبيان ذلك نقول:

ذكر ديوجين اللايرسي أن فيلسوف إفسوس بلغ النضج والشهرة في الأولمبياد التاسعة والستين؛ أي: ما بين ٥٠٤ و٥٠١ق.م. وتوقيت ديوجين هذا مستند على «المؤشرات التي قدمها أبولودوروس، الذي من جانبه اعتمد تواريخ إراتوسطين»[١]. غير أننا إذا أخذنا بتوقيت أبولودوروس الوارد عند اللايرسي ـ أي: أن هيراقليط بلغ النضج في الأولمبياد التاسعة والستين ـ فلا بد من بحث وتوكيد مرجحاته؛ لأنه ليس هو التوقيت الوحيد المتداول في كتب السير ومتون الدوكسوغرافيا، بل نجد اتفاقاً بين بعض القدماء على تواقيت متقاربة مخالفة لتوقيت أبولودوروس. ومقصودنا هنا هو أن أوسيب Eusèbe وسينسيلوس Syncellus أوردا توقيتاً آخر لنضج

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, p3.

هيراقليط هو «الأولمبياد الثمانون أو الواحد والثمانون»[1]. وهو التوقيت الوارد أيضاً عند سترابون Strabon[2].

وهذا التقارب يستلزم بحث الاستفهام الآتي:

لماذا نأخذ بتوقيت أبولودوروس، وننظر إلى تواقيت أوسيب، وسينسيلوس، وسترابون بكونها تعيينات زمنية غير دقيقة، رغم توافقها وتقاربها؟!

---

(1) zeller, ibid, p2.

(2) zeller, ibidem.

- ١ -

في ترجيح اعتماد توقيت أبولودوروس لضبط الميلاد

ثمة معطيات في متن هيراقليط يمكن أن نعزز بها مقاربة تواريخ حياته، على نحو يسمح لنا بأن نثق في صدقية توقيت أبولودوروس لتاريخ النضج[١]، ونعني بها ما نقرأه في الشذرة الأربعين[٢]، حيث نلاحظ هيراقليط **يسمي أربع شخصيات سابقة عليه هي هيزيود، وفيثاغور، وكزينوفان، وهيكاطي**. وإذا استثنينا هيزيود، الوارد ذكره في تلك الشذرة؛ لأنه لن يفيدنا في مقاربة زمن هيراقليط، بسبب انتمائه إلى زمن متباعد جداً عن الحقبة التي نريد تسييجها هنا؛ فإنه تتبقى لنا ثلاثة شخوص، يذكرهم هيراقليط بصيغة تفيد أنه اطلع على آرائهم، مما يستلزم سبقهم الزمني عليه.

---

(١) ليس في كتب السير والدوكسوغرافيا توثيق لحيوات فلاسفة اليونان بتاريخ الميلاد، بل جرت العادة على التصريح بسنة النضج، التي يمكن القول بأنها تقارب سن الأربعين عاماً.

(٢) يقول هيراقليط في الشذرة (ب٤٠): «إن المعلومات الكثيرة لا تعلم صاحبها الحكمة، وإلا لكانت علمت هيزيود وفيثاغور، وكزينوفان، وهيكاطي».
Diogène Laërce, Vies des philosophes, IX, 1.

وبالنظر إلى التواريخ المتداولة في شأن أولئك الثلاثة، نجد أنهم كلهم ماتوا بين ٥١٠ و٤٩٠ق.م؛ فأقدمهم فيثاغور، ولد حوالي ٥٨٠ق.م، وتوفي حوالي ٤٩٠ق.م، وكزينوفان توفي في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. وهيكاطي نعلم على الأقل أنه «عاش.... حتى عام ٤٩٤ق.م»[١]. وتلك معطيات مهمة، تساعدنا في تسيج الإطار الزمني لهيراقليط. وإذا أضفنا إليها مؤشرات أخرى واردة في متنه تؤكد أنه لم ينته من خط كتابه «قبل ٤٧٨ق.م، باعتبار أن فيه استحضاراً لحوادث سياسية»[٢] تنتمي إلى ما قبل ذلك التوقيت؛ ثم إذا أضفنا أيضاً إلى كل ما سبق، تلك الإشارة الواردة في المتون السيرية والدوكسوغرافية القائلة بأن فيلسوفنا تبادل رسائل مع داريوس الأول؛ فإنه يصح الاستنتاج أن توقيت نضجه يتزامن مع الثورة الأيونية ضد الفرس، وهي الثورة التي كان هيراقليط رافضاً لها، مما يمكن أن يبرر وجود - أو احتمال وجود - مراسلات بينه وبين ملك فارس[٣].

ثم إذا أضفنا هذا إلى ما أورده ديوجين اللايرسي من أن هيراقليط توفي في سن الستين، فإنه يمكن أن نخلص إلى القول بأنه **ولد في أواخر القرن السادس قبل الميلاد (حوالي ٥٣٥ - ٥٤٠ق.م)؛ وتوفي في بداية القرن الخامس قبل الميلاد (حوالي ٤٧٥ - ٤٧٠ق.م)**، فيكون بذلك قد عمر حوالي سبعين عاماً، وهو تقدير لا

---

(١) Charles H. Kahn, The art and thought of Heraclitus, An edition of the fragments with translation and commentary, Cambridge University Press, 2001, p303.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan, Lausanne. Payot, Paris, 1908, p67.

(٣) نقول ذلك، لكننا في ذات الوقت لا نعتقد في موثوقية نص المراسلات المنسوبة إليه عند ديوجين اللايرسي، بل نراها منحولة، مثلها في ذلك مثل الرسائل الثلاث التي قيل بأنه أرسلها إلى صديقه هيرمودوروس.

يبعد كثيراً عن القول الوارد عند اللايرسي، بأنه توفي في سن الستين.

هذا منتهى ما تسمح به المؤشرات الواردة في المتون الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة لتسييج الإطار الزمني لحياة هيراقليط. **وبهذه المؤشرات يمكننا أن نحدد موقعه في تاريخ الفكر الإغريقي بوصفه جاء لاحقاً لفيثاغور، وأن كزينوفان أسبق منه زمنياً وإن عاصره، وأنه متزامن مع فيلسوفين آخرين هما برمنيد رمز المدرسة الإيلية، ولوسيب مؤسس المدرسة الذرية، وهو التزامن الذي لا يعني عندنا وقوع اللُّقْيَا والتواصلِ بل يعني المعاصرة فقط**. هذا مع التوكيد أيضاً على أننا نرتب ميلاد هيراقليط على نحو أبكر قليلاً من برمنيد؛ مع القول بأن الفلسفة الهيراقليطية مستقلة في بنائها المعرفي عن البرمنيدية، وهو قول ندفع به ضداً على ما ذهب إليه هيجل، ونؤسس عليه نقدنا لأطروحته[١].

---

(١) يقوم التأويل الهيجيلي ليس فقط على ترتيب هيراقليط بعد برمنيد، بل أيضاً على اطلاعه على الفلسفة البرمنيدية، ونهوضه لمعارضتها. وسننتقد هذ التأويل في فصل «هيراقليط تاريخ من التأويل»، فليراجع النقد في موضعه هناك.

- ٢ -

قول في مكانة النسب الهيراقليطي

هذا عن توقيت ميلاد هيراقليط وتاريخ وفاته، ومن زامنه من الفلاسفة؛ أما فيما يخص النسب، فإنه يقدم بوصفه بن بليسون Blyson أو بن هيراكون Héracon. غير أن نيتشه يشكك في موثوقية الاسم الثاني الذي وُسم به أبو هيراقليط، قائلاً بأنه ربما يكون «لقباً لهيراقليط نفسه»[١]. بينما كان شوستر Schuster[٢] قد ذهب في نحو آخر؛ حيث قال بأن هيراكون اسم لجد هيراقليط، لا اسم أبيه.

واذا استثنينا اسم هيراكون المختلف فيه، وأخذنا بالاسم الراجح؛ أي: أن الأب اسمه بليسون؛ فثمة أيضاً شاهد دوكسوغرافي يورد ذاك الاسم برسم مختلف قليلاً مع تسمية أخرى مغايرة؛ ونعني بتينك التسميتين، ما ورد في كتاب سويداس Suidas، حيث نقرأ التنسيب الآتي: «هيراقليط بن بلوسون Bloson أو بوطور Bautor»[٣].

(١) Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens, éd.l, éclat, Paris 1994, p139.

(٢) Zeller, ibid, p4.

(٣) Suidas, Lexique, Heraclite. cité in Jean-Paul Dumont, Les écoles présocratiques, ibid, p53.

إلا أنه في سياق تدقيق النسبة العائلية، ثمة ما هو أهم من هذا الاختلاف في ترسيم اسم الأب هل هو بليسون ـ حسب رواية أخرى واردة عند كليمون الإسكندري[١] ـ أو بلوسون ـ حسب الوراد عند اللايرسي[٢] وسويداس[٣] ـ أو بوطور ـ حسب الوارد عند سويداس أيضاً[٤] ـ، ونعني بذاك الأهم اتفاق كتاب السير على أن هيراقليط كان ذا نسب عريق؛ إذ قيل بأن جذره العائلي يمتد إلى أندروكليس Androclès de Codros، مؤسس مدينة إفسوس في آسيا الصغرى. وما يعزز القول برفعة نسب هيراقليط، معطيات تخص المكانة الدينية والسياسية التي حظي بها، إذ آل إليه **منصب الكاهن الأعظم بحق النسب**، لكنه تنازل عنه لأخيه. كما يمكن تعزيز تلك الرفعة بأنه كان ذا نفوذ في الشأن السياسي، حيث إذا أخذنا بالوارد عند كليمون الإسكندري[٥]؛ فإن فيلسوفنا أقنع الطاغية ميلانكوماس Melankomas بأن يتنازل عن الحكم[٦].

كما تفيد رواية أخرى أن الأفسوسيين طلبوا من هيراقليط أن يضع تشريعات للمدينة، فرفض بدعوى أن الحياة السياسية كانت فاسدة. وتتناغم هذه الرواية مع رواية أخرى، تفيد أنه كان يلعب يوما مع الأطفال، فلما استغرب الأفسوسيون من صنيعه، أجابهم «لم تندهشون؟ أليس هذا أحسن من إدارة دولة بصحبتكم؟»[٧].

---

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates,I,65.

(٢) Diogène Laerce,Vies. IX, 1.

(٣) Suidas, Lexique, Heraclite. cité in Jean-Paul Dumont, Les écoles présocratiques, ibid, p53.

(٤) Ibidem.

(٥) DK 22.A 3.

(٦) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 65.

(٧) Diogène Laerce,Vies. IX,3.

ويبدو من المعطيات السيرية أنه كان من خصوم التيار الديموقراطي في إفسوس. وهذا نزوع نجده متناسباً مع شخصيته المتعالية، وكذا مع انتمائه الأسري العريق. والراجح أن اشتداد هذه الخصومة كان من بين أسبابها ذاك الموقف الذي اتخذه من الفرس. حيث أن غالب الظن أنه كان رافضاً للدخول في مواجهة عسكرية معهم. وبهذا يمكن أن نفسر دعوة الاستضافة التي أرسلها إليه ملك فارس؛ وهي الدعوة التي لم يستجب لها هيراقليط حسب كليمون الإسكندري[١].

كما أن هذا الموقف السياسي من الفرس يمكن أن نفسر به نفي المدينة لصديقه هيرمودوروس، الذي يبدو أنه كان هو أيضاً من خصوم الحزب الديموقراطي، ورافضاً للدخول في مواجهة عسكرية ضد فارس.

ومن الطرف الواردة في كتاب سترابون Strabon أن هيراقليط قال تعليقاً على نفي صديقه هيرمودوروس: «من الخير للأفسوسيين أن يقتلوا أنفسهم.. ويتركوا مدينتهم للشباب؛ لأنهم نفوا هيرمودوروس، أفضل رجل بينهم.». وفي تعليله لسبب نفيهم لهيرمودوروس يقول هيراقليط على لسان الأفسوسيين: «لا نريد رجلاً ذكياً بيننا، فإذا ما وجد فليرحل عنا.»[٢]!

كما أن هذه الخصومة السياسية التي وقعت بفعل نجاح الثورة الديموقراطية، يمكن أن تفسر لنا حرص هيراقليط على اعتزال العمل العام، ونفيه لنفسه بنفسه؛ أي: إذا كان هيرمودوروس تم نفيه من قبل الأفسوسيين «الأغبياء»، فإن هيراقليط نفى نفسه باعتزاله في معبد أرتيميس Artémis أولاً، ثم باختياره في أواخر حياته العيش في الجبال بعيداً عن المدينة واهتماماتها السياسية، التي كان متعالياً عليها ومستهجناً للانخراط فيها.

---

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 65.

(٢) Strabon, Geographie, xiv, 25, p642.

ـ ٣ ـ

قول في ميتات هيراقليط

ويتناسب هذا الحديث المتكرر في كتب السير والدوكسوغرافيا الهيراقليطية عن اعتزاله الحياة الجمعية، مع طبيعته النفسية التي من الممكن أن نستشفها بسهولة، من كثير من المعطيات السيرية الواصفة له بالعزلة والاستعلاء. تلك العزلة التي استمرت حتى وفاته. حيث تم الاستناد عليها في تعليل سبب الوفاة. إذ قيل بأنه لما ارتحل عن إفسوس إلى الجبال القريبة منها، عاش أواخر حياته يقتات على العشب والنبات؛ حتى أصيب بداء **الاستسقاء Hydropisie**، فعاد إلى إفسوس طلباً للتطبيب. ولكن كعادته في سبك الخطاب الرمزي المُشَفَّرِ، لم يفصح للأطباء عن مرضه، بل سألهم على نحو ملغز **«هل يمكن تحويل الأمطار إلى جفاف؟ فلم يفهموا»**[١] **قصده.**

وإذا صحت هذه الرواية فهي متناغمة مع عدم ثقته في الأطباء، حيث يصفهم في الشذرة الثامنة والخمسين[٢] بأنهم مجرد أناس

(١) Diogène Laerce, Vies. IX, 1.

(٢) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 10.

يقومون ببتر أجساد المرضى، وحرقهم، واغتيالهم. ثم يحصلون منهم، أو من ذويهم لقاء جرائمهم تلك، على أجر!

وقيل بأنه لما أعيت الأطباء رمزية لغته، قام بمداواة نفسه بنفسه، فغطى جسده بمخلفات الأبقار، «عسى أن يتبخر الماء من جسمه»[١]، ولكن الطريقة لم تنجح؛ فمات.

تلك هي الرواية التي يوردها اللايرسي محيلاً على هيرميب[٢].

غير أن نيانثيس السيزيكي[٣] يزيد في الدراما؛ فيقول بأن هيراقليط، وهو مغطى بمخلفات البقر، جاءته الكلاب وافترسته فمات!

أما الحكاية الواردة في متن سويداس، فتفسر كيفية وفاته بأنه «مات مختنقاً تحت الرمال»[٤].

وإذ نورد ذلك، فليس للاعتماد عليه في تأسيس السيرة، إذ قد أوضحنا من قبل، في كتاب «الفلسفة الملطية»، وكذا في كتابنا «فيثاغور والفيثاغورية» أن ميتات الفلاسفة نسجت حولها حكايا كثيرة، يظهر فيها فعل الاختلاق واضحاً، خاصة في **تناسب سبب الموت مع طبيعة المبدأ الفلسفي الذي اشتهر به الفيلسوف**[٥]:

فطاليس المشهور بمقولة «الماء أصل الوجود»، مات عطشاً، حسب الوارد عند أبولودوروس. وفيثاغور الذي يقدس نبات الفول «قُتل بعد أن قبض عليه بسبب امتناعه - خلال فراره - من المرور في حقل الفول تقديساً له من أن يطأه بقدميه»، حسب رواية هيرميب.

---

(١) Diogène Laerce, Vies. IX, 1.

(٢) Diogène Laerce, Vies. IX, 4.

(٣) ibidem.

(٤) Suidas, Lexique, Heraclite. Jean-Paul Dumont, ibid, p53.

(٥) انظر سرداً لتوافق وفيات الفلاسفة مع مذاهبهم عند:

Kostas Axelos, Héraclite et la philosophie, ed Minuit, Paris 1962, pp36-37.

وها نحن هنا نقرأ أن هيراقليط المشهور بمبدأ النار كأصل الوجود، والقائل بأن موت النفس «أن تصير ماء»، يموت تحت مخلفات البقر، طلباً لدفء النار كي يجفف مرض الاستسقاء الذي أصابه!

لكن ليس ثمة اتفاق بين جميع كتاب السير على هذا المصير، إذ ينفي هيبوبوط[1] أن يكون هيراقليط مات بذاك المرض. كما يقول «أريسطون Ariston في كتابه عن هيراقليط... بأنه شفي من مرض الاستسقاء، وأنه مات بمرض آخر»[2].

هذا إذاً الوارد في المتون الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة في شأن زمن هيراقليط، وتوقيت ميلاده ووفاته، وما قيل عن كيفيات ميتته. فلننتقل إلى التماس معلومات حول طبيعة التكوين التعليمي الذي تلقاه.

---

(١) Diogène Laerce, Vies. IX, 5.

(٢) Diogène Laerce, Vies. IX, 5.

ـ ٤ ـ
في استشكال ضبط التنشئة العلمية لهيراقليط

للأسف لا يساعدنا هيراقليط في بيان مساره التعليمي، بل ينفيه بجرة قلم، حيث يدعي ـ في الشذرة الواحدة بعد المئة[١] ـ بأنه علم نفسه بنفسه، وهو إذا كان ادعاء غير صحيح، فإن اعتراضنا عليه بتعيين أساتذته بالاسم، أمر غير ممكن أيضاً. إذ ليس ثمة سند موثوق لتحديد معلميه. أما ما نجده عند ديوجين اللايرسي بالإحالة على سوتيون، الذي بدوره يحيل على غيره دون تسمية هذا الغير، حيث يكتفي ـ أي: سوتيون[٢] ـ بالقول بأنه وجد كُتابا يقولون بأن **هيراقليط كان تلميذاً لكزينوفان؛ فأمر مشكوك فيه** أيضاً لأننا لا نرى ما يسمح بتوثيق هذه المعلومة؛ حيث لم يثبت أن هيراقليط غادر مدينة إفسوس، لذا يجوز الشك في صدقية القول بالتقائه بكزينوفان، بله التتلمذ عليه. صحيح أن هذا الأخير كان كثير التجوال في ربوع اليونان، لكن ذلك لا يمكن اعتماده سنداً لتوكيد حضوره إلى

---

(١) Plutarque,Contre Colotès 20; 118 C.

(٢) Diogène Laërce, Vies des philosophes, IX, 5.

إفسوس، واشتغاله بتعليم هيراقليط. وقد شك كثير من المؤرخين في تتلمذ برمنيد على كزينوفان، فإذا أمكن لهم الشك في تلك التلمذة رغم التوافق الملحوظ في المنظار الفلسفي بينهما، فكيف لا يصح الشك في وجود علاقة تلمذة بين كزينوفان وبين هيراقليط المختلف معه اختلافاً جذرياً في الرؤية إلى العالم. صحيح، إن التلمذة لا تعني بالضرورة وقوع الاحتذاء؛ لكن مسوغ قولنا بنفيها هنا هو أننا راجعنا مختلف المؤشرات المعرفية الواردة في بقايا المتن الهيراقليطي، فلم نجد فيها أي ملمح من ملامح التعليم الكزينوفاني. فضلاً عن أن **في المتن تعريضاً بكزينوفان واستهجانه بطريقة تجعلنا لا نصدق القول بأن الناطق بذاك التعريض كان تلميذاً له.**

لكننا عندما ننفي التلمذة بآثار الاختلاف، فلا يعني هذا أننا نثبتها ضرورة بآثار الاتفاق. بل كما نفينا التلمذة على كزينوفان، ننفي الوثوق بقول البعض بأنه كان تلميذاً للفيثاغوري هيباس، حيث نرى أن القائلين بذلك لم يعتمدوا نصاً سيرياً في التكوين الفكري، بل اعتمدوا على مجرد توافقهما (أي: هيباس وهيراقليط) في الموقف من مبدئية النار. كما لا نأخذ بقول هيبوليت الذي أشار إلى أن فيلسوف إفسوس تلقى التعليم الفيثاغوري؛ لأن هذا القول ـ كما القول السابق ـ لم نجد له سنداً يسوغ اعتماده.

لكن نفي التلمذة المباشرة على الفيثاغوريين، لا يعني نفي الاطلاع على فلسفتهم. إذ لدينا في صريح الشذرة الأربعين من المتن ما يفيد اطلاع فيلسوف إفسوس على فلسفة فيثاغور. فضلاً عن اطلاعه على غير فيثاغور من أوائل الفلاسفة. صحيح أن في قوله في تلك الشذرة استعلاء يفيد عدم الاستفادة، لكن مع ذلك **نأخذ من منطوقها اعترافاً غير مقصود يكشف لنا عن المصادر الفكرية التي**

اطلع عليها هيراقليط وتجادل معها، فتأثر بها ولو من باب طلب مغايرتها.

ومن نافل القول الإشارة إلى أن تاريخ الفكر يؤكد أن الفلاسفة يتأثرون أحياناً كثيرة بمن يخالفون، أكثر من تأثرهم بمن يوافقون. حيث أن التأثر لا يعني دائماً حصول الاتباع، بل حتى حصول الافتراق والابتداع، إذ تكون الأطروحة السابقة هي ما يعطي للناظر الناقد لها، إمكانية إبداع المغايرة.

وعليه إذا اعتاص إيضاح التنشئة العلمية لهيراقليط بالتصريح بالأسماء التي تتلمذ عليها؛ فإنه ليس بالمستعصي تحديد الأفكار التي استفادها من سابقيه، إذ بالإضافة إلى جواز القول بأن الفيثاغورية، وكذا فلسفة كزينوفان، مصدران من مصادر تكوينه الفكري، حيث ثبت اطلاعه عليهما بتسميتهما في متنه - وإنْ في سياق النقد والاستهجان - ثمة مؤشرات أخرى **تفيد اطلاعه على فكر أنكسيمندر وأنكسيمنس، رغم إغفاله ذكرهما.**

صحيح قد يستفهم المعترض على ما سبق قائلاً:

إذا كان فيلسوفنا حريصاً على ذكر هيكاطي وفيثاغور وكزينوفان الذين استهجنهم ونقدهم، فلماذا صمت عن ذكر أنكسيمندر وأنكسيمنس الذين نزعم أنه تأثر بهما؟

جوابا، نأخذ بتلك اللمحة الذكية الواردة عند فلاسطوس Vlastos[١]، التي تفيد بأن صمت هيراقليط عن ذكر هذين الفيلسوفين دليل على التقدير والاحترام. بمعنى آخر يجوز القول بأنه إذا لم يذكر

(١) Vlastos interprets Heraclitus' silence concerning Anaximander and Anaximenes as a sign of respect ("On Heraclitus," American Journal of Philology, vol. 76 [1955], p. 356), cité par, Charles H. Kahn, A New Look at Heraclitus, American Philosophical Quarterly, Vol. 1, No. 3 (Jul., 1964), p194.

هيراقليط أحداً بسوء، فذاك معيار على تقديره لقيمته! وكما استعلى هيراقليط على سابقيه فلم يذكر معلميه، فإنه استعلى على من استدان منهم، فلم يسمهم في متنه.

ويبدو أن الدائرة تدور، إذ مثلما **لم يعلن هيراقليط انتسابه الفكري إلى أحد من سلفه الفلسفي، فإنه أيضاً لم يكن له تلامذة مباشرون يعلنون له الاتباع المذهبي والانتساب الفكري، حيث عاش مفرداً معزولاً**. صحيح أن بعض النصوص الدوكسوغرافية تتحدث عن وجود هيراقليطيين من بعده، لكن ذلك ينبغي إيراده كحاصل من التأثير الذي مارسه كتابه، لا من حاصل اللقيا والتتلمذ المباشر. حيث لم يسجل التاريخ في شأن خلف هيراقليط ولا اسماً واحداً تتلمذ عليه مباشرة، والظاهر أنه لم يكن يعتني بتعليم فكره لمعاصريه. وهو ما يؤكده لنا أفلاطون نفسه الذي يتحدث عن وجود معجبين في أيونيا بفلسفة هيراقليط لا عن وجود تلامذة.

ويمكن أن **نَعُدَّ كراتيلوس** Cratylus الذي تقدمه المحاورة الأفلاطونية كمفكر هيراقليطي، من بين المتأثرين بالفلسفة الهيراقليطية، لا من التلامذة المباشرين. وفي سياق استمرارية تأثير هيراقليط، يمكن أن نفترض بأن أفلاطون نفسه تلقى التعليم الهيراقليطي في أثينا على كراتيلوس. حيث نجد أرسطو يلمح في متن الميتافيزيقا[1] إلى أن هذا الأخير كان أستاذاً لأفلاطون. كما نلحظ في الفلسفة السوفسطائية حضوراً للأثر الفيثاغوري، وخاصة عند بروتاغوراس.

---

(١) Aristote, métaphysique, 987a 32.

وختاماً:

في سياق تركيب محصول بحثنا في سيرة التكوين التعليمي لفيلسوف إفسوس، نخلص إلى أننا نشك في ذلك المقول الوارد عند سوتيون، الذي يفيد أن هيراقليط تتلمذ على كزينوفان، كما نشك في تتلمذه على الفيثاغوري هيباس. أما قول هيبوليت بأن هيراقليط تلقى التعليم الفيثاغوري، فلم نجد له سنداً يسوغ اعتماده. لكننا نأخذ بما هو موثوق، وهو أن نفي التلمذة هنا لا يعني نفي كون الفيثاغورية من مصادر التكوين الفكري لهيراقليط. كما أضفنا إلى هذا المصدر، مصدرين آخرين هما اطلاعه على الفلسفة الملطية وفلسفة كزينوفان، وكان مستندنا في توكيد هذه المصادر هو المتن الهيراقليطي ذاته. وسيتبين ذلك التأثير بوضوح خلال بحثنا في منطوق شذراته في الفصول التالية.

ـ ٥ ـ

نفسية هيراقليط لا سيرة هيراقليط

وفي سياق ختم هذه السطور نقول: إذا لم يكن لدينا في شأن السيرة قول مسهب موثوق. وإذا كنا قد انتهجنا الاحتراس من تصديق ما قيل عنه في المظان الدوكسوغرافية القديمة، فإن ما أوردناه يكفي لأن نحدس ملامح تشعرنا بطبيعة السمت النفسي لهذا الفيلسوف المتفرد المعتزل بنفسه والمستعلي بها على غيره، بغير ما اعتدال؛ أي: أن لدينا ما به نعرف نفسية هيراقليط أكثر مما نعرف سيرة هيراقليط.

وهذا الملمح النفسي هو ما يؤكده متنه أيضاً. فإذا نظرنا في **الشذرات سيتبدى أمامنا شخص معتز بنفسه إلى حد الإفراط**، مستعل على كل سابقيه ومعاصريه، معتزل بذاته وبأسلوبه، ذو نظرة استهجانية إلى كل الناس، عاميهم وعالمهم على حد سواء! مقدماً رؤيته الفكرية بوصفها قطيعة نظرية ومنهجية مع كل السائد!

فعامة الناس في نظره لا قيمة لهم؛ لأنهم يقادون «كالبعير»[1]

---

(١) D.K.29. Clément d'alexandrie, Stromates, V, 60.

حسب قوله في الشذرة التاسعة والعشرين. أو مجرد «حمير تؤثر التبن على التبر»[(١)] حسب التلميح المستفاد من الشذرة التاسعة عشر المروية عند أرسطو. و«كلاب تنبح على من لا تعرف» حسب قوله في الشذرة الثانية والتسعين[(٢)]. بل - يقول في الشذرة (ب١٩) «إنهم لا يعرفون كيف يسمعون، ولا كيف ينطقون»[(٣)].

وإذا كان هذا هو مستوى تقديره للعوام، فإن الخواص لم يسلموا من لسانه أيضاً، فهوميروس وكذلك أرخيلوخوس يستحقان الجلد، حسب قوله في الشذرة الثانية والأربعين[(٤)]، وهيزيود «لا يعرف معنى النهار ولا معنى الليل»، حسب قوله في الشذرة السابعة والخمسين[(٥)]، أما فيثاغور وكزينوفان وهيكاطي فبكل بساطة لا حكمة لديهم، حسب زعمه في الشذرة الأربعين[(٦)]. !

غير أن الملفت للانتباه هو أن هيراقليط لم يذكر أحداً بخير سوى فيلسوف ضامر القيمة هو بياس Bias وذلك في الشذرة التاسعة والثلاثين[(٧)]. وبياس هذا رغم أنه أحد الأربعة الذين يتكرر ورود اسمهم في مختلف القوائم التي عددت أسماء الحكماء «السبعة»؛ فإننا لا نعلم عن فكره شيئاً يمكن أن نلمس من خلاله قيمة رؤيته «الفلسفية» التي جعلته حقيقاً بتكرار وروده في القوائم، واستحضاره

---

(١) Aristote, Ethique à Nicomaque, X, V, 1176a 7.

(٢) Plutarque,si l'homme d 'ôge se doit mêler des affaires publiques, 7, 787 C..

(٣) Clément, Stromaque, II, 24.

(٤) Diogène Laërce, Vies des philosophes, IX, 1.

(٥) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 10, 2.

(٦) يقول هيراقليط: «إن المعلومات الكثيرة لا تعلم صاحبها الحكمة، وإلا لكانت علمت هيزيود وفيثاغور، وكزينوفان، وهيكاطي».

Diogène Laërce, Vies des philosophes, IX, 1.

(٧) Diogène Laërce, Vies des philosophes, I, 88.

بالتقريظ من فيلسوف إفسوس؛ حيث أن المنسوب إليه في النصوص الدوكسوغرافية القديمة لا يتجاوز عبارات نراها أقرب إلى الحكم والأمثال التي تنطق بها العجائز، منها إلى المقول الفلسفي، الذي ينطق به اللوغوس. بيد أننا نجد في ثنايا تلك الموارد فائدة، لا ينبغي أن نغفل عن ذكرها، وهي أنه طُلب من بياس في اجتماع الحكماء السبعة أن يكتب نص حكمته، فرفض والتزم الصمت؛ ولكن لما اشتد الإلحاح عليه، تقدم وخط بيده «كل الناس أشرار»!

ولعل هذه العبارة وحدها كافية لتفسير إعجاب هيراقليط به، إذ يبدو أنه لا يختلف عنه في مستوى تقديره للناس!

الفصل الثاني

في المتن الشذري الهيراقليطي

تحليل لتاريخية المتن وخصائصه البنائية

من حسن حظ مؤرخ الفكر الفلسفي، أن المتبقى من متن هيراقليط ليس بمقدار المتبقى من طاليس أو أنكسيمندر أو فيثاغور... بل يفوق كل ما بقي من هؤلاء المذكورين جميعاً. فإذا لم يكن للمؤرخ من طاليس أي شذرة موثوقة النسبة، أو لنقل بشيء من التجوز: لم تتبق منه سوى ثلاث مقولات مروية بلغات الفلاسفة والدوكسوغرافيين، الذين يتأولون أكثر مما يوثقون[1]؛ وإذا لم يكن له من نص أنكسيمندر سوى شذرة فلسفية واحدة، بنقل سمبليقيوس عن ثيوفراسطوس؛ وإذا لم يكن قد بقي من فيثاغور سوى ما ضمنه ناظم قصيدة «الأبيات الذهبية»[2] من الأقوال الحكمية، التي لا تحتوي على أي معطى معرفي فلسفي، وإذا لم يتبق من كزينوفان سوى خمس وأربعون شذرة... فإن **المفاجأة هي أن هيراقليط تبقى**

(١) بيّنا ذلك خلال عرض ونقد القراءة الأرسطية لطاليس، في كتابنا «الفلسفة الملطية».

(٢) دللنا في كتابنا «فيثاغور والفيثاغورية» على أن متن «الأبيات الذهبية»، بتركيبه المتداول خلال التاريخ الفلسفي، ليس من يراع فيثاغور. ومعلوم أن تحديد هوية كاتب المتن كانت إشكالاً عصياً منذ القديم، حيث نُسب حينا إلى فيثاغور، وحيناً آخر إلى المدرسة الفيثاغورية دون تعيين؛ كما يُنسب في بعض الكتابات، خطأ، إلى ليسيس Lysis الطارنطي، بينما المتن في الغالب نتاج استعمل فيه شاعر، من القرن الرابع قبل الميلاد، بعض مأثورات فيثاغو. كما بينا خلال التحليل الدلالي لتلك الأبيات أنها لا تفصح عن أي بعد من الأبعاد المعرفية الفلسفية للفيثاغورية مثل أولوية الرياضيات، أو محددات الكوسمولوجيا، أو نظرية العدد كأصل، بل رغم كون موضوع الأبيات هو مسألة الخلود، لم نجد فيها إفصاحا، بألفاظ «صريحة» عن نظرية تناسخ الأرواح التي هي فكرة مركزية في نظرية النفس الفيثاغورية! وهو ما يزيد في استشكال تعيين هوية ذاك المتن.

من كتابه ما يقرب من مئة وثلاثين شذرة. بمعنى أنه أول فيلسوف - من حيث الترتيب الزمني للظهور[١] حفظ التاريخ هذا المقدار الشذري من مكتوباته!

وهنا تبدو لنا مفارقة مستفزة للتفكير، إذ:

كيف يُحفظ هيراقليط الذي كان متعالياً ومعتزلاً، لا سلف له ولا تبع، بينما نفتقد مأثورات فيثاغور الذي كان له جيش من التلامذة والأتباع؟!

كيف تحفظ نصوص هيراقليط رغم أن لا أحد في القديم زعم إمكان فهمه، بل أجمع معاصروه واللاحقون له على استهجان أسلوبه، ووصفه بـ«الغامض» Ho Skoteinos[٢]؟!

أم ترانا نتخفف من محاولة تعليل حفظ هذا الكم من متنه، بكون ذلك كان من مصادفات التاريخ وحظوظه، التي تند عن فعل التعليل والتبرير؟!

من هذه الحيثية لا شك أنه محظوظ بالقياس إلى غيره من الفلاسفة الأوائل، إذ حتى إلى حدود القرن التاسع عشر؛ أي: بعد أزيد من ثلاثة وعشرين قرناً على وفاته، كانت جاذبية متنه تفعل فعلها، فتنادى بعض الباحثين الغربيين[٣]، إلى القول باكتشاف شذرة

---

(١) كل الفلاسفة الذين ذكرناهم؛ أي: طاليس وأنكسيمندر وفيثاغور، أسبق زمناً من هيراقليط. أما كزينوفان فرغم كونه معاصراً له، فإنه هو أيضاً أسبق منه بالنظر إلى فارق زمن الميلاد.

(٢) يفيد لفظ «سكوطينوس» Skoteinos في أصله اللغوي اليوناني أكثر من دلالة الغموض، إذ يعني «المظلم». وإدراك هذه الدلالة حاضر في تراثنا العربي القديم، حيث نجد المبشر بن فاتك يسمي هيراقليط بـ«يراقليطوس الظلمي».

(٣) أقصد أبحاث روث ستيل Ruth Stiehl وفرانز ألثيم Franz Altheim التي سنفصل القول فيها في نهاية هذه الفقرة.

جديدة له، في متن الشهرستاني «الملل والنحل»؛ **فصار ذلك الاكتشاف يسوق تحت مسمى «هيراقليط العربي»!**

فما القول في هذه التوسعة الشذرية المأخوذة من تراثنا العربي؟

نحتاج إذاً إلى وقفة متأنية لبحث تاريخية المتن، وضبط تعداد شذراته، قبل الخلوص إلى وضعها محل المفاكرة والدرس فيما يتلو من فصول.

- ١ -

في عنوان المتن الهيراقليطي

اختلف في تحديد عنوان كتاب هيراقليط: إذ بالإضافة إلى العنوان الشائع الذي وسمت به كل كتابات فلاسفة ما قبل سقراط؛ أي: عنوان **«في الطبيعة»**، نجد عند اللايرسي إشارة إلى عناوين أخرى؛ يبدو من بعضها أن موضوع المتن الهيراقليطي، لم يكن مقصوراً على المبحث الكوسمولوجي أو الفيزيائي، بل منفتحاً على المسألة الأخلاقية أيضاً، بل مختصاً في بحثها إذا ما أخذنا بالعنوان المنسوب إلى ديودوت النحوي le grammairien Diodote الذي قال بأن كتاب هيراقليط كان معنوناً بـ«القاعدة الصحيحة للسلوك الحياتي»، أو العنوان الآخر «علم الأخلاق»، الذي ينسبه ديوجين اللايرسي إلى بعضهم دون تعيين بالاسم[١].

صحيح ليس في الإمكان توثيق هذه العنونة الأخلاقية للمتن؛ لكن تداول ذلك العنوان بين قدماء الدوكسوغرافيين، يفيد إحساسهم

---

(١) Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, ed Lefèvre, Paris 1840, p398.

بأن موضوع الكتاب غير محصور في المسألة الفيزيائية، بل جاوزها إلى المسألة الإنسانية. وهو الإحساس الذي نجده حاضرا أيضاً عند سكستوس أمبيريقوس الذي تساءل بسبب الخصوصية التي لاحظها عند فيلسوف إفسوس: «هل ينتمي هيراقليط إلى فلسفة الأخلاق»[1] أم إلى فلسفة الطبيعة؟

أما من حيث التوقيت الزمني لتسطير الكتاب، فكما أسلفنا في فصل السيرة، يُرَجَّحُ أنه كُتِبَ ـ أو على الأقل كتبت بعض مقاطعه ـ بعد ٤٧٨ق.م، وذلك لورود إشارات فيه، تسمح بتزمين كتابته بعد الثورة الديموقراطية التي وقعت في إفسوس في عام ٤٧٩ق.م.

وقيل بأن هيراقليط لما انتهى من خَطِّ مُؤلَّفه وضعه في معبد أرتيميس Artémis لحفظه. وبالفعل ظل المتن محفوظا مدة قرون بعد وفاته، ثم تناهبته صروف الزمان، فلم يتبق لنا منه سوى ما حفظته المصادر الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة التي ليست سواء، من حيث الصدقية في العزو والوثاقة في النقل.

فما هي المصادر التي استُمدت منها بقايا المتن الهيراقليطي؟

---

(١) Sextus Empiricus,adv mathe L.VII.

ـ ٢ ـ

في مظان الشذرة الهيراقليطية

قلنا إن متن هيراقليط، كان من أكثر كتب الفلاسفة ما قبل السقراطيين ذيوعاً واشتهاراً. هذا رغم رمزية أسلوبه واستعصاء لغته على الفهم. أو لنقل بتعبير أدق إن تلك المسحة من الغموض والإلغاز التي لفت المتن، هي ربما السبب الذي جعله مدار الحديث ومادة الاشتهار والقراءة والتأويل. وفي هذا السياق يمكن أن ندرج سفر أوريبيد إلى معبد أرتيميس Artémis وتحصيل كتاب هيراقليط، ثم العودة به إلى أثينا وتقديمه إلى سقراط، والحرص على استعلام رأيه فيه. كما يمكن أن ندرج للدلالة على جاذبية المتن، اعتناء المهتمين بالفكر الفلسفي منذ القديم بشرحه، حتى أن ديوجين اللايرسي[١] ذكر سبعة كتاب شرحوا المتن الهيراقليطي.

أجل لقد كان كتاب هيراقليط ذا جاذبية جعلته متداولا عند اليونان بعد قرون من وفاة كاتبه. حيث نجد مؤشرات تؤكد استمراره

---

(١) Diogène.IX.15.

حتى القرن الرابع (ق.م)، زمن سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذين اهتموا بمناقشة محتواه الفكري. كما كان حاضراً زمن الدوكسوغرافي الأول ثيوفراسطوس[1]. وفي القرن الثالث قبل الميلاد نلقى أيضاً حضوراً ملحوظاً لهيراقليط، عند الفيلسوف الرواقي زينون، وعند كليانطيس Cleanthes، الذي كتب شرحاً مسهباً على متن هيراقليط، بيد أنه ضاع للأسف ولم يتبق منه شيء. كما ضاعت عديد من الشروح الأخرى. وبضياعها وضياع مقدار كبير من المتن، لم يتبق لنا إلا شذرات استجمعها التوثيق الدوكسوغرافي من ثنايا النصوص والكتب الفلسفية القديمة. منها شذرات مهمة، تخص المسألة المعرفية، مروية عند سكستوس أمبيريقوس.

وأقدم متن بقي لنا منه كم لا بأس به من المأثور الهيراقليطي هو متن بلوتارك. كما يُضاف إليه مصدران آخران ندين لهما بأكبر كم شذري عن هيراقليط، هما كتاب «الزرابي» لكليمون الإسكندري، ومتن «نقض كل الهرطقات» لهيبوليت. كما ثمة شذرات نستمدها من كتاب «ضد سيلس» لأوريجين الإسكندري Origen d'Alexandrie.

وفي القرن الثالث الميلادي اهتم أفلوطين Plotinus كثيراً بإيراد أفكار هيراقليط، لكن ذلك الإيراد لا يفيد من حيثية طلب الشذرات الهيراقليطية؛ لأنه (أقصد أفلوطين) «لم يكن مهتما بإيراد النصوص»[2]، بل بتلخيص الموقف الفكري.

وآخر أهم مرجع دوكسوغرافي، استُمِدَّتْ منه بعض شذرات

---

(١) لا نملك المقطع الذي يخص الفلسفة الهيراقليطية في متن ثيوفراسطوس حيث ضاع هو أيضاً، ولم يتبق لنا عنه إلا بعض الإحالات، التي نلقاها متفرقة في المصادر الدوكسوغرافية اللاحقة.

(٢) C.Kahn, ibid, p5.

هيراقليط هو كتاب جون سطوبي John Stobaeus، أحد فلاسفة القرن الخامس الميلادي.

ويبلغ مجموع الشذرات التي تبقت لنا من متن هيراقليط مئة وست وعشرون شذرة ـ وفق تعداد هيرمان ديلز ـ، أضاف إليها مارسيل كونش[١] **خمس شذرات ـ من الشواهد الدوكسوغرافية المصنفة تحت رمز (أ)**[٢] ـ؛ رآها حقيقة بالانتقال إلى حرف (ب)؛ أي: أن تضاف إلى المنطوقات المنسوبة إلى هيراقليط نفسه. **كما وثق الشذرتين (١٢٦ أ) و(١٢٩ أ) اللتين كانت موسوعة ديلز وكرانز قد صنفتهما ضمن النصوص المنحولة**، هذا فضلا عن **تكراره لصيغ شذرات** أخرى مَكَّنَهُ من زيادة التعداد.

لكننا نرى عمل كونش لا يغير في أساس تأويل الفلسفة الهيراقليطية شيئاً، سواء أخذنا بتوثيقه لتلك الشذرات المشكوك فيها أم لم نأخذ بها. ولذا فمعتمدنا في هذا الكتاب هو الترجمة الفرنسية لجون بول دومون، («المدارس ما قبل السقراطية»)، التي نقل فيها كامل موسوعة ديلز/كرانز، مع بعض الإضافات والاستدراكات. وفي موضوع بحثنا هذا؛ أي: هيراقليط، أضاف دومون إلى الشذرات الهيراقليطية الواردة عند ديلز/كرانز، شذرة من أينيسيديم Aenésidème واردة عند سكستوس أمبيريقوس[٣]؛

---

(١) Marcel Conche, Héraclite, Fragments, texte établi, traduit, commenté, PUF, Paris, 1986.

(٢) أشرنا في كتابنا «الفلسفة الملطية» إلى أنه بدءاً من هيرمان ديلز، تم التعارف في الكتب الجامعة للشذرات على إدراج النصوص الأصلية لفلاسفة ما قبل السقراطية، تحت حرف «ب B»، وتخصيص حرف ألف (أ A) لمعطيات السيرة الحياتية... وحرف (ج C) للنصوص المنحولة أو المحاكية. وقد رمزت للمصنف الثالث، بحرف «ج» كمقابل لـ«C» ليس ترجمة لصوتية الحرف، بل لبيان الترتيب الأبجدي فقط.

(٣) قد تطرح شذرة أينيسيديم إشكالية على مستوى فهم موقف هيراقليط من مسألة خفاء =

أي: أننا نستبقي تعداد ديلز/كرانز، مع إضافة شذرة أينيسيديم.

وعلى هذا المستند الدوكسوغرافي - بتعداده السابق - نؤسس بحثنا في الفكر الهيراقليطي.

= الحقيقة. فإذا كان المشهور عنه هو أن «الطبيعة تحب التخفي»، وإذا كان قد قرظ - في الشذرة (ب٩٣) - خطاب الإله، بقوله إنه يشير ولا يكشف؛ فإن منطوق شذرة أينيسيديم تقول: «الحق. . .هو ما لا يتخفى».

sexstus Empiricus, Contre les mathématiciens, VIII, 8.

لكنني أورد هذا ليس بقصد الطعن في موثوقية الشذرة، بل لا أرى هنا إلا تعارضاً ظاهرياً، يمكن تجاوزه بسهولة بأكثر من تأويل. وقد عدنا إلى سياق ورود الشذرة فوجدنا أن الحديث فيها يمكن فهمه كتحليل للدلالة اللغوية للحقيقة كانكشاف، وهو مخرج لرفع ذلك التعارض الظاهري.

- ٣ -

في «تحقيق» هيراقليط العربي
أو نقد أطروحة ستيل/ألثيم»

ثم لا ينبغي أن نختم حديثنا في شأن المتن الهيراقليطي دون إيضاح موقفنا مما سمي في بعض الأبحاث المعاصرة بـ«هيراقليط العربي»، **نتيجة لأبحاث روث ستيل Ruth Stiehl وفرانز ألثيم Franz Altheim**[١]، **اللذين استحضرا بعض الأسطر المنسوبة إلى هيراقليط من كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني، ووصفا ذلك بكونه اكتشافاً لشذرة هيراقليطية جديدة.**

ونحن بطبيعة الحال نستشعر إغراءً كبيراً في أن يكون تراثنا العربي مصدراً لتجديد نهر هيراقليط وإثراء دفقه المعرفي بمستند شذري جديد. غير أننا لما دققنا النظر لم نجد ما يسوغ العنوان

---

(١) Franz Altheim et Ruth Stiehl, Die Arabern in der alien Well. Neue Funde, Bd. IV, Berlin, W. de Gruyter, 1967.

في وصف عمل روث ستيل، وفرانز ألثيم اعتمدنا على مقالة:
Pierre Thillet,Un nouvel Héraclite, In: Revue des ètudes Grecques, tome 100, fasçicule 477-479, Juillet-décembre 1987.

الإشهاري (هيراقليط العربي) الذي تسوق به تلك الشذرة؛ ذلك لأننا درسنا جيداً النص المقصود؛ أي: الوارد في كتاب «الملل والنحل»، فلم نجد فيه ما يعبر عن الفكر الهيراقليطي، حتى يجوز نسبته إليه.

لنتأمل، ورد عند الشهرستاني:

«وقال هرقل السماء (كرة) متحركة من ذاتها والأرض مستديرة ساكنة جامدة بذاتها والشمس حللت كل ما فيها من الرطوبة فاجتمعت فصار البحر والذي حجرت الشمس ونفذت فيه حتى لم تذر شيئاً من الرطوبة صار منه الحصى والحجارة والجبل وما لم ينفذ فيه الشمس أكثر ولم ينزع عنه الرطوبة كلها فهو التراب»[١].

هذا هو المقتطف الذي قدمه فرانز ألثيم Franz Altheim وروث ستيل Ruth Stiehl بوصفه شذرة جديدة لهيراقليط. لكن بالرجوع إلى متن الشهرستاني نلحظ أن ألثيم وستيل أغفلا مقطعين اثنين منسوبين إلى هيراقليط أيضاً. حيث أن المقتطف الذي أورداه منتزع من منتصف المقالة التي خصصها الشهرستاني لهيراقليط، فتم إهمال فقرتين؛ أي: السابقة للمقتطف واللاحقة له[٢].

---

(١) الشهرساتني، الملل والنحل، م س، ص٤٢٤.

(٢) لنتأمل النص الكامل الذي يقدم فيه الشهرستاني هيراقليط:

«رأي هرقل الحكيم فإنه كان يقول إن أول الأوائل النور الحق، لا يدرك من جهة عقولنا؛ لأنها أبدعت من ذلك النور الأول الحق، وهو الله حقّاً، وهو اسم الله باليونانية إنما يدل على أنه مبدع الكل، وهذا الاسم عندهم شريف جداً، وكان يقول إن بدء الخلق وأول شيء أبدع والذي هو أول لهذه العوالم هو المحبة والمنازعة. ووافق في هذا الرأي أنبذقلس، حيث قال الأول الذي أبدع هو المحبة والغلبة.

وقال هرقل: السماء (كرة) متحركة من ذاتها والأرض مستديرة ساكنة جامدة بذاتها والشمس حللت كل ما فيها من الرطوبة فاجتمعت فصار البحر والذي حجرت الشمس ونفذت فيه حتى لم تذر شيئا من الرطوبة صار منه الحصى والحجارة والجبل وما لم ينفذ فيه الشمس أكثر ولم ينزع عنه الرطوبة كلها فهو التراب.

=

ولذا شغلنا السؤال: لماذا لم يأخذ هذان الباحثان من المقطع الوارد عن الشهرستاني سوى فقرة وجيزة تقع في المنتصف، واستبعدا البقية؟

نرى بداية الفقرة الأولى موسومة بـ«رأي هرقل الحكيم، فإنه كان يقول...»، وافتتاح الفقرة الثالثة فيها أيضاً تنصيص على نسب القول إلى هيراقليط، وإن بضمير الغائب («وكان يقول إن السماء...») ومن ثم لا امتياز للفقرة التي احتفظ بها هذان الباحثان، رغم كونها ابتدأت بصيغة «قال هرقل»، لذا نعتقد أن تعليل الاقتصار عليها راجع إلى أن بقية المقطع ـ أي: الفقرتين الأولى والثالثة ـ محشو بتصورات غير مناغمة للرؤية الفلسفية والكوسمولوجية الهيراقليطية. والحال أن الذي دعاهما إلى استبعاد ذاك هو ما يدعونا بالضبط إلى استبعاد ما احتفظا به. حيث أن النص المزعوم نسبته إلى هيراقليط نسب فعل الفصل إلى الشمس، والحال أن النظرية الكوسمولوجية الهيراقليطية لا تورد الشمس كفاعل لعملية الفصل، لذا نوافق بيير تيلي

= وكان يقول: إن السماء في النشأة الأخرى تصير بلا كواكب لأن الكواكب تهبط سفلاً حتى تحيط بالأرض، وتلتهب فيصير متصلا بعضها ببعض حتى تكون كالدائرة حول الأرض. وإنما هبط منها ما كان من أجزائها ناراً محضة، ويصعد ما كان نوراً محضاً، فتبقى النفوس الشريرة الدنسة الخبيثة في هذا العالم الذي أحاط به النار إلى الأبد في عقاب السرمد، وتصعد النفوس الشريفة الخالصة الطيبة إلى العالم الذي تمحض نوراً وبهاءً وحسناً في ثواب السرمد. وهناك الصور الحسان لذات البصر، والألحان الشجية لذات السمع، ولأنها أبدعت بلا توسط مادة وتركيب أستقصات فهي جواهر شريفة روحانية نورانية. وقال إن الباري يمسح تلك الأنفس في كل دهر مسحة فيتجلى لها حتى تنظر إلى نوره المحض الخارج من جوهره الحق فحينئذ يستلذ عشقها وشوقها ومجدها فلا يزال ذلك دائما أبد الأبد».

الشهرستاني، م س، ص٤٢٤ وص٤٢٥.

Pierre Thillet[١] في رفضه اعتبار هذا المقطع من قول هيراقليط. ونذهب إلى القول باحتمال أن يكون الشهرستاني قد قام بتقديم الفلسفة الهيراقليطية وفق فهمه الخاص، الذي **لا نراه دقيقاً في التعبير عن خصوصية تلك الفلسفة.**

وقد حاولنا البحث عن المصدر الذي استمد منه الشهرستاني المادة التي اشتغل عليها في ترجمته لهيراقليط؛ وبما أن المرجع الذي كان يرتكز عليه في العادة لإيراد أقوال وآراء الفلاسفة ما قبل السقراطيين، هو متن فلوطرخس (بلوتارك) «الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة»[٢]، الذي ترجمه قسطا بن لوقا، فإننا عدنا إليه وقابلنا النص الوارد عنده بالوارد في كتاب فلوطرخس (بلوتارك)، فلم نجد فيه المقطع الذي نسبه الشهرستاني إلى هيراقليط. ولذا **فالاحتمال الذي نرجحه هو أن يكون الشهرستاني لم يعتمد نصاً للنقل، بل اعتمد على فهمه للفلسفة الهيراقليطية.**

هذا فيما يخص كتاب الشهرستاني، أما النصوص الأخرى المنسوبة إلى هيراقليط، عند المبشر بن فاتك في كتابه «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، فهي أيضاً ليس فيها أي معطى يتناسب مع فكر الأفسوسي. ولذا نرى أن استبعادها موقف حصيف؛ لأنها مجرد

---

(١) Pierre Thillet,Un nouvel Héraclite,In: Revue des ètudes Grecques, tome 100, fascicule 477-479, Juillet-décembre 1987. pp. 449-457.

(٢) يقول الأستاذ عبد الرحمٰن بدوي: «ولعل أكثر المؤلفين نقلا عن كتاب فلوطرخس هذا هو الشهرستاني. وهذا أمر قد تنبه إليه بومشترك منذ سنة ١٨٩٧م».

ثم يقول: «كثيراً من المواضع التي اعتمد فيها الشهرستاني على فلوطرخس إنما ترجع إلى كتاب الآراء الطبيعية».

من مقدمة عبد الرحمٰن بدوي لطبعة كتاب أرسطو طاليس «في النفس» وكتاب «الآراء الطبيعية» لفلوطرخس...، القاهرة، ١٩٥٤م، ص٢٩.

مقولات قِيَمِية لا تعلق لها بأي موقف فلسفي. **وإذا أردنا استعمال عنوان بن فاتك فهي بالضبط من «محاسن الكلم» فقط، لا من مقولات اللوغوس.**

لنتأمل، يقول بن فاتك:

«قال يراقليطوس: من احتمل الشرور العارضة اللاتي ليست منه، وكف عن الشرور اللاتي تكون منه باختياره، وأمعن في طاعة الله ﷻ الذي هو خالقه، وأصل كونه وعنصر جوهره، فذلك الحكيم السعيد»[1]. كما ينسب له القول: «لا راحة لحريص ولا غنى لذي طمع»[2].

(1) المبشر بن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م، ص٣١٤.

(2) المبشر بن فاتك، م س، ص٣١٨.

ـ ٤ ـ
في بنية المتن وتقاسيمه

وعليه، يظل مستندنا الشذري محصوراً في تلك الشذرات المقاربة للمئة والثلاثين، المجموعة في دوكسوغرافيا هيرمان ديلز. فما هي موضوعات ذلك المستند؟ وبأي ترتيب ينبغي إيراده؟

ننظر في تلك الشذرات، المنسوبة إلى هيراقليط؛ **فنصطدم بغياب البنية الموضوعاتية الجامعة. إذ تبدو مزقا من القالات المنثورة، التي لا ناظم بينها.** غير أننا نقلب النظر إلى جهة أخرى، بحثاً عن توصيفات المتن المتداولة عند القدماء؛ فنجد مثلاً، ديوجين اللايرسي يصف كتاب هيراقليط بأنه كان مقسماً إلى ثلاثة أقسام «قسم منها حول الكل، والثاني في السياسة، والثالث في الثيولوجيا»[١]. فيدفعنا إلى توقيع الاستفهام على طبيعة بنية المتن، وتقاسيمه:

هل كان نصاً شذرياً مفتتاً، أم كان نصاً متصلاً ومهيكلاً على أقسام موضوعاتية، كما قال اللايرسي؟

---

(١) Diogène Laerce, Vies. IX, 5.

كانت طبيعة بنية كتاب هيراقليط، ولا تزال، محل خلاف بين الباحثين، حيث ذهب المؤرخ الألماني شوستر **Schuster** ضداً على شلايرماخر، إلى القول بأنه من المحتمل جداً أن كتاب هيراقليط كان مقسماً إلى أقسام عديدة كل واحد منها «يتناول مسألة محددة.»[(١)]. ونرى أن النهج الذي اقترحه شوستر لأقسام الكتاب إلى وحدات عديدة، يمكن أن يؤول إلى توزيع شذري يلغي فكرة التقسيم الموضوعاتي من أساسه. إذ يمكن بالإيغال في تفريع الوحدات، أن نصل إلى تكثيرها على نحو تكون نتيجته مجرد إعادة ترتيب للشذرات فقط، وليس تبويب بنية الكتاب.

وقد شكك زيلر في التقسيم المزعوم من قبل ديوجين اللايرسي، ملاحظا أن ما تبقى من الشذرات الهيراقليطية لا «يحمل إلا قليلاً جداً من النصوص القابلة للإدراج في القسم الثاني، وأقل منها بالنسبة للقسم الثالث.»[(٢)].

ولا نرى ما يسمح بأخذ التقسيم الوارد عند ديوجين اللايرسي، ولا اعتماد التقسيم المتخيل من قبل شوستر. والدليل في تقديرنا هو طبيعة التفكير والعبارة الهيراقليطية الدالة على النزوع الشذري الذي يمكن أن يكون سبباً في صياغة كتاب متفرق الأوصال، غير منتظم في أقسام. **هذا هو حدسنا الذي نستدل به، وليس الدليل هو ما قاله زيلر في رده على تقسيم ديوجين اللايرسي، بأنه ليس في المتبقى من الشذرات ما يمكن أن يملأ القسمين الثاني والثالث؛ لأنه يصح لنا أن نعترض على قول زيلر بأن نورد احتمالاً**

---

(١) Zeller, ibid, p5.

(٢) Zeller, ibidem.

ممكنا، وهو أن تكون نصوص القسمين الأخيرين من النصوص الضائعة.

كما لا نجد للايرسي ما يمكن أن يدعم به قوله في شأن أقسام الكتاب تلك. بل بالعكس، ثمة ما يمكن أن يفقد هذا القول صدقيته. حيث لا نرى من المستبعد أن يكون فيلسوف إفسوس، الذي أطلق تلك المزق من العبارات الغامضة، قد حرص على جعل كتابه شذرات متفرقة غير منظومة في بنية كلية جامعة، مترابطة الأقسام. والذي يزيد في توكيد ذلك، هو اضطرار ديلز إلى إيراد الشذرات الهيراقليطية دون تصنيف موضوعاتي.

ـ ٥ ـ

في ترجيح نهج هيرمان ديلز في كيفية إيراد الشذرة الهيراقليطية

لم يعتمد هيرمان ديلز في إيراد ما تبقى من شذرات هيراقليط طريقة التصنيف الموضوعي، بل نثرها بغير ناظم معرفي موصول، مقتصراً على إيراد تلك الشذرات وفق الترتيب الأبجدي لأسماء المؤلفين الدوكسوغرافيين الذين نقل عنهم[١].

(١) لا تزال كثير من الكتابات الناقلة والمترجمة للشذرات الهيراقليطية توردها وفق نمط ترتيب ديلز. وهو ترتيب أبجدي يتتبع رواة الشذرة. لكننا إذا أردنا التعبير بدقة أكثر؛ فعلينا أن نستدرك بالقول بأن الجامع الدوكسوغرافي لم يلتزم الترتيب الأبجدي بالنسبة للشذرتين الأولى والثانية، حيث نقلهما عن سكستوس أمبيرقوس. ونرى أن مسوغه في هذا هو تصريح أرسطو في متن «الخطابة» الذي يفيد أن شذرة اللوغوس كانت في بداية كتاب هيراقليط. فكان ذلك حجة للجامع بأن يبدأ بالنقل عن سكستوس أمبريقوس، قبل أن ينتهج الترتيب الأبجدي مبتدئاً من أيتيوس، ثم ألبير الكبير، وأريستوكريط. . .الخ. غير أن بعضاً آخر من الكتاب المعاصرين ـ مثلاً كاثلين فريمان Kathleen Freeman ـ وإن التزموا ترتيب ديلز في عموميته، فإنهم غيروا أحياناً في مواقع بعض الشذرات، ومن بينها الشذرة التي يقول أرسطو بأنها كانت في بداية المتن. كما أن بعضا آخر ـ مثلاً ماركوفيتش Marcovich ـ قلب الترتيب قلباً جذرياً بتصنيف الشذرات في محاور موضوعاتية.

صحيح أن ديلز جامع لما تبقى من شذرات متفرقة، ومن ثم لا نرى طريقة إيراده تلك، هي دليلنا على نفي وجود بنية موصولة في متن هيراقليط، بل دليلنا حدس يصدر عن تأمل طريقة التفكير والخطاب التي انتهجها فيلسوف إفسوس. لكن مع ذلك فإن في الطريقة التي توسلها ديلز دلالة لا تخفى. وهي تقوية لظننا بأن المتن الهيراقليطي لم يكن نصاً مسترسلاً مترابطاً ومهيكلاً على موضوعات محددة، بل كان رؤى متفرقة يتناسب مجموعها مع مفردها في اللفتة الشذرية المستقلة بذاتها.

غير أن القول بانفصال الشذرات عن بعضها توصيف لواقع، وانتصاب لإشكال يخص الكيفية المنهجية التي ينبغي أن تقرأ بها الشذرات من حيث علاقتها ببعضها. وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين إعادة تقديم الشذرات الهيراقليطية على نحو موضوعاتي منتظم، ونشير هنا بشكل خاص إلى بيوتر Bywater في عام ١٨٧٧م. كما قام ماركوفيتش M. Marcovich في طبعة ١٩٦٧م بعرض الشذرات الهيراقليطية وفق الترتيب الموضوعاتي(١) معتمداً تقسيماً أولياً إلى ثلاثة أقسام هي «اللوغوس»، و«النار» و«الأخلاق والسياسة»، كما وزع الشذرات توزيعاً موضوعاتياً يتقوم بخمس وعشرين وحدة، وفق تقارب دلالات الشذرات ومداليل ألفاظها. لكن جون بولاك Bollack قدم عام ١٩٧٠م تحليلاً نقدياً للترتيب الموضوعاتي الذي اقترحه ماركوفيتش(٢)، ثم استعاد هو ووايزمان Wismann في طبعة ١٩٧٢م الترتيب الأبجدي الذي قدمه هيرمان

(١) M. Marcovich. Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary, Editio maior. Merida (Venezuela): Los Andes UP 1967.

(٢) M. Marcovich, Heraclitus. Greek Text, Jean Bollack, Gnomon, 42. Bd., H. 1 (Feb., 1970), pp. 1-10.

ديلز. مما يؤكد تردد أكبر المتخصصين المعاصرين في فلسفة هيراقليط في ترتيب متنه وفق المنظور الموضوعاتي. لكن مع ذلك يبقى لهذا المنظور جاذبيته وإغراؤه، ولا أدل على ذلك أن يقع شارل كاهن ـ أحد أهم المتخصصين المعاصرين في الفلسفة الهيراقليطية ـ تحت نفوذه؛ فيقدم عام ١٩٧٩م تلك الشذرات وفق ترتيب مغاير لترتيب هيرمان ديلز مصنفاً إياها إلى موضوعات[١].

لكن إذ ندعو إلى اعتماد ترتيب ديلز، فلا يعني ذلك استحالة تخييل ترتيب بديل؛ بل إننا في تقديمنا لفلسفة هيراقليط في الفصول التي تتلو، سنتناولها ولا بد وفق منظور موضوعاتي؛ فنورد من الشذرات ما هو قابل للاستدخال في قالب الموضوع الذي نكون بصدد بحثه؛ ومن ثم فإن إعادة ترتيب تلك الشذرات سلوك حتمي لا بد أن نسلكه. لكن ذلك ليس باعتراض على ما قلناه أعلاه من ترجيح لترتيب ديلز، فنحن لا نرفض تلمس الرؤية الفلسفية الهيراقليطية باستجماع منثورها الشذري، بل **نرفض تلك العمليات التي سعت إلى إعادة بناء المتن الهيراقليطي، لتقدمه لنا وفق الصورة المفترض أنه كان عليها ابتداء،** قبل ضياعه وتشظيه إلى مزق من الشذرات في المتون القديمة. ولهذا نرى مسلك هيرمان ديلز في تقديم الشذرات الهيراقليطية وفق الترتيب الأبجدي للفلاسفة والدوكسوغرافيين الذين أوردوها، مسلكاً ليس فقط يمتلك حصافة الحذر، بل هو الأنسب لنمط الأسلوب الهيراقليطي ذاته. حيث لا

---

(١) انظر تسويغ كاهن للترتيب الموضوعاتي لمقولات هيراقليط، في كتابه «فن وفكر هيراقليط»:

Charles H. Kahn, The art and thought of Heraclitus, An edition of the fragments with translation and commentary, Cambridge University Press, 2001, pp7-8-9.

نستبعد أن يكون هذا «المظلم» الأفسوسي الملغز في فكره وسلوكه، قد نثر رؤيته الفلسفية وفق لحاظ شذري غير منتظم موضوعياً. كما أننا لا نعرف مقدار ما ضاع من متنه الأصلي. ورغم أن جومبرز قال بأنه حُفظ منه مقدار النصف، فإن ضياع نصف الكتاب يجعل كل إعادة ترتيب للشذرات ووصل بعضها ببعض وفق منظور موضوعي، مهمة لا تخلو من مزالق.

خاتمة الباب الأول

كانت السطور السابقة مناسبة لبحث السيرة الهيراقليطية وضبط نتاجها الفلسفي، وقد لاحظنا أن المعطيات الواردة في شأن السيرة شحيحة جداً، ولا تسمح بإسهال السرد. كما تبدو، عند الموازنة والمقارنة، مخترقة باختلاف يصعب فيه إجراء التوفيق. لكننا حاولنا الخروج بقول وجيز يقترب من الوثاقة والتوكيد. **فحاججنا على توقيت أبولودوروس، رغم أنه مخالف لتواقيت أخرى متقاربة جداً، اجتمع عليها أوسيب، وسينسيلوس وسترابون**، وكان مستندنا في نفي تلك التواقيت والأخذ بتوقيت أبولودوروس هو استجماع مؤشرات عديدة أهمها تلك الواردة في نص هيراقليط نفسه. فاشتغلنا على تسييج الإطار الزمني بالشذرة الأربعين الواردة عند ديوجين اللايرسي، وكذا بالحادثة السياسية المتمثلة في الثورة الأيونية ضد الفرس...

وبهذا حددنا الإطار الزمني لحياة هيراقليط، فجعلنا ميلاده في أواخر القرن السادس قبل الميلاد (حوالي ٥٣٥ ـ ٥٤٠ق.م)؛ ووفاته في بداية القرن الخامس قبل الميلاد (حوالي ٤٧٥ ـ ٤٧٠ق.م).

وتعيين سياجات ذلك الإطار سمح لنا بالقول بأنه عاش في زمن له انشغال فلسفي خاص، نجده مشتركاً بينه وبين معاصره؛ كزينوفان، ونعني به الانشغال بالبحث عن قانون الوجود. ذلك الانشغال الذي نعتقد أنه كان محرك التفكير في تلك اللحظة الثقافية، وأن مبتدأه كان مع فكرة العدد الفيثاغورية؛ مع وجود إرهاص به في قانون التكاثف والتخلخل الأنكسيمانيسي.

وبعد أن استقر لنا تحديد الإطار الزمني لحياة هيراقليط، انتقلنا في الفصل الثاني إلى استقصاء معطيات ناتجه المعرفي. حيث بينا أن متنه كان أول متن فلسفي ما قبل سقراطي محظوظ بالحفظ والنقل. صحيح أنه ضاع منه كم كبير، غير أن المتبقى؛ أي: مئة وست وعشرين شذرة ـ حسب تعداد ديلز ـ، هو بلا شك مقدار مهم، إذا ما قيس بما تبقى من أنكسيمندر وكزينوفان. . . وغيرهما من الفلاسفة الذين سبقوا هيراقليط أو زامنوه.

وضبط المحصول الدوكسوغرافي مطلب جد مهم بالنسبة لمشروعنا التأريخي هذا، إذ هو المستند الذي يشكل العمود الفقري لدعم مقومات البحث وتأسيس بنيانه. لذا كان لا بد لضبط هذا المحصول من التعريج على **متن «الملل والنحل» للشهرستاني**، الذي قال روث ستيل وفرانز ألثيم بأنهما اكتشفا فيه شذرة جديدة لهيراقليط. وبعد أن دققنا النظر، ليس فقط في تلك الشذرة المزعوم اكتشافها، بل حتى في بقية مقالة هيراقليط عند الشهرستاني، سائلنا المكتشفين عن سبب إهمالهما لمقطعين آخرين لاحظنا ورودهما في متن الملل تحت النسبة إلى هيراقليط.

وبعد جمع المقاطع الثلاثة كلها، حاولنا بلورة حكم دونما وقوع تحت إغراء القول بأن في تراثنا العربي مصدراً لتجديد فهم

الفلسفة الهيراقليطية، أو إسنادها بمحصول شذري جديد، رغم كون ذلك إغراءً جاذباً لنا بالتأكيد. كما تناولنا في السياق ذاته **المقولات المنسوبة إلى هيراقليط عند المبشر بن فاتك في كتابه «مختار الحكم». وانتهينا إلى أنها ليست من جنس المقول الفلسفي، فَجَوَّزْنَا استبعادها.**

وبما أن الشذرات الهيراقليطية تُقارب المئة والثلاثين، فإن ذلك استلزم بحثنا في إمكانية **حدس بنية الكتاب** من ذلك الكم الشذري الوافر. فكان لا بد من النظر في التقسيم الموضوعاتي الوارد عند ديوجين اللايرسي، والتبويبات البديلة المقترحة من قبل شوستر وماركوفيتش وكاهن. وقابلنا بين ذلك كله والطريقة التي انتهجها هيرمان ديلز الذي نفى المنهج الموضوعاتي، وحرص على إيراد الشذرات الهيراقليطية، وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الدوكسوغرافيين الذين رووها. ثم **انتهينا من تلك المقابلة إلى استعصاء الترتيب الموضوعاتي، ورجحنا أن المتن كان شذرياً في الأصل**. ومن ثم قلنا بأن ترتيب هيرمان ديلز القائم على جرد المقولات الهيراقليطية وإيرادها وفق أبجديات مواردها الدوكسوغرافية لا وفق مضمونها الموضوعاتي، سلوك حصيف. دون أن يعني هذا عدم إمكان إيجاد تناسب موضوعي بين كثير من الشذرات؛ مما يسمح بإعادة الترتيب على نحو آخر غير ترتيب ديلز، لكن الانتقال بذلك الترتيب المتخيل إلى وسمه بأنه استعادة لنظام النص المفقود؛ فذاك، في تقديرنا، مسلك يفتقد إلى التبرير العلمي.

والمشكلة الكبرى التي تعترضنا الآن، هي أن هذا المتبقى من هيراقليط ملفوف بالغموض، ومسكوب في لغة مستغلقة. **فلننتقل بعد** تسييج زمن هيراقليط وضبط موارد شذرته، **إلى بحث دلالي نبتغي منه** فهم هذا «الظلمي» المتمنع عن الإفصاح.

الباب الثاني

في فلسفة هيراقليط

تقديم

من العلامات الدالة على ثراء الفكر الإغريقي، اقتداره على شق طرق متعددة للتفكير، وعدم الوقوع في الأحادية، ودليل ذلك أنه في الفترة التاريخية ذاتها، التي عاش فيها هيراقليط، **تبدى العقل الفلسفي مشتغلاً على الفكرة ذاتها بتوجهين مختلفين تمام الاختلاف، منتهياً إلى أن يستنبط من رحمها نتيجتين متناقضتين أشد التناقض، مع القدرة على إشادة بنيتين معرفيتين متغايرتين، لكل واحدة منهما استدلالاتها وتسويغاتها النظرية الخاصة بها**. وبيان ذلك أنه «بينما كانت المدرسة الإيلية تستنبط من فكرة وحدة الوجود الاستحالة المطلقة لوجود التعدد والصيرورة»[١]؛ تكونت في الجهة الأخرى من العالم الإغريقي؛ أي: في آسيا الصغرى، مع هيراقليط «فلسفة قادها نفس المبدأ نحو مذهب مناقض تماماً»[٢]؛ أي: أن الوجود وحدة متعددة، وفي صيرورة دائمة.

فكيف ينبغي أن نفهم المفهوم الهيراقليطي للوحدة؟ وما دلالة الصيرورة عند فيلسوف إفسوس؟

---

(١) Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, ibid, pp1-2.

(٢) Eduard Zeller. ibid, p2.

ثم إذا قال هيراقليط بالصيرورة، **فهل قصر ماصدقها على** الوجود الفيزيائي، أم أنه رآها شاملة للوجود الإنساني أيضاً؟

للجواب عن **هذه الاستفهامات** سنخصص الفصل الأول من هذا الباب، الذي سنحقق فيه معنى الصيرورة الهيراقليطية ومداها. حتى إذا ما تحقق ذلك انتقلنا في الفصل الثاني إلى بيان فعل الصيرورة في الوجود الفيزيائي، ثم بيان فعلها في الوجود الإنساني في الفصل الثالث.

لكن قبل بيان هذا الفعل في مستوييه المشار إليهما، يلزم أن ندرس مبدأ الفعل، الذي يحدده هيراقليط بأنه نار. غير أن دراسة هذا المبدأ محاطة بكثير من الإشكالات. و**الفرضية** التي ستوجهنا في الدرس هي أنه **من الخطأ الانسياق مع المقاربات التأريخية التي تنظر إلى الفلسفة الهيراقليطية من خلال منظار التقويم الأسطقسي، الذي عوملت به الفلسفات الملطية**، فيُدرج هيراقليط ضمنها بوصفه مجرد جواب فيزيائي جديد، أضيف إلى الأجوبة التي ابتدعها العقل الملطي عن سؤال ال«أرخي»، فنختزل فلسفته اختزالاً أسطقساطياً، بالقول بأنه قال بأن النار مبدأ الوجود. إذ نرى أنه سيكون من الاختزال، ليس التبسيطي فقط، بل التحريفي أن نقاربه على هذا النحو؛ لأن نظرية الأسطقس تفيد تعيين أصل للتكوين الأنطولوجي، بينما نزعم أن هيراقليط لم يكن منتهجاً لهذا اللحاظ في البحث، حيث كان ينظر إلى الوجود بوصفه كينونة أزلية، ومن ثم لم يكن منشغلاً بهاجس مبدئها الأول الذي صدرت عنه. أما حديثه عن النار كبدء ومنتهى فذاك ليس حديثاً عن بدء الوجود بل نزعم أنه حديث عن مراتب صيرورته. حيث أن النار ترد عند فيلسوف إفسوس بوصفها طبيعة الوجود وسر حياته، أكثر منها أصله الذي ابتدأ به. بل إن هيراقليط

يرفع النار إلى مستوى ثيولوجي، فتصير النار عنده بدلالة على الألوهية.

لكن كيف يجوز لنا نفي الدلالة الأسطقساطية للنار، وحديث فيلسوف إفسوس في الشذرة (ب٣١) ـ المروية عند كليمون الإسكندري ـ صريح في توصيف تحولات النار إلى ماء وتراب؟

وأنى لنا توكيد نسبة فكرة ألوهية النار إلى هيراقليط، وهو يتحدث عن موتها في الشذرة (ب٧٦) المروية بصيغ متعددة عند مكسيم الطيري Maxime de Tyr، وبلوتارك Plutarque، ومارك أوريل Marc-Aurèle؟

أجل إن مفهوم النار في فلسفة هيراقليط هو، على الرغم من شهرته وكثرة إيراده من قبل المؤرخين والفلاسفة الشراح، مفهوم مدلهم مظلم، ومثقل بالإشكالات العصية. ولذا فإن إفراده بالبحث مسوغ، بل لازم.

ومسوغ أيضاً بعد تناول مفهومي الصيرورة والنار، إفراد مفهوم اللوغوس بفصل خاص لبحث دلالته (**الفصل الرابع**)، بدءاً من مراجعة البحث اللغوي (الفيلولوجي)، وانتقالاً منه إلى استقصاء دلالة اللوغوس في المتن الهيراقليطي، وذلك بجرد جميع الشذرات التي ورد فيها اللفظ، وتبيين تعدد دلالاته بحسب تعدد سياقات وروده، لصياغة إطار دلالي محترس من الوقوع في الاختزال.

وإذا كانت المفاهيم السابق بحثها محاطة بكثير من الإشكالات، فإن بحثنا في الفصل الخامس الذي سنتناول فيه أطروحة هيراقليط في شأن سؤال المعرفة، لا يقل استعصاء. خاصة وأن الفرضية التي نزعم توكيدها في ذلك المبحث هي أن الرؤية المعرفية لفيلسوف إفسوس قائمة على تمييز واضح بين التعقل

والإدراك الحسي. وإن هذه الممايزة تتحول عنده إلى مفاضلة تنتهي به إلى توكيد موقف عقلاني يرفع من شأن التعقل على الإدراك.

وبتسطير هذه **الفرضية** نعي جيداً صعوبة توكيدها، سواء في قسمها القائل بالممايزة، أو في قسمها الثاني القائل بالمفاضلة. ذلك لأن الزعم بأن هيراقليط مايز بين التعقل والإدراك مردود بقوة من داخل المتن الأرسطي. ولذا من حق المعترض علينا أن يقول أنى لك توكيد ذلك وأرسطو يقول جازماً في متن الميتافيزيقا[١] بأن كل الفلاسفة ما قبل السقراطيين لم يكن لهم مائز بين الإدراك والتعقل. وهي ذات الأطروحة التي يكررها أيضاً في متن «النفس»[٢]؟

وقد يزيد المعترض الأمر استشكالاً وصعوبة بلفت الانتباه إلى الوارد عند تلميذ أرسطو، أعني ثيوفراسطوس، الذي حتى عندما نقد نفي أستاذه، فإنه لم يستثن من النفي سوى ألكميون Alcméon وأنكساغور Anaxagore وكليديم Clidème، فهؤلاء الثلاثة - وإلى حد ما أمبادوقليس أيضاً - هم وحدهم الذين رآهم قد مايزوا بين الحاسة والعقل وليس هيراقليط؛ فكيف نزعم إمكان نسب الممايزة إلى فيلسوف إفسوس، رغم تكرار التوكيد الأرسطي والموافقة عليه من قِبَلِ تلميذه وشيخ الدوكسوغرافيين ثيوفراسطوس؟

هذا على مستوى استشكال القول بالممايزة بين الإدراك والعقل عند هيراقليط. أما على مستوى المفاضلة التي نزعم أنها حاضرة عند فيلسوف إفسوس، وأنها انتهت به إلى توكيد موقف عقلاني، فهي

---

(١) Aristote, Metaphysique 4.5.1009 b 12.

(٢) يقول ذلك في:

Aristote, De l'Ame 1.2.404a 25.

ثم يكرره في:

Aristote, De l'Ame, 3.427a 16.

أيضاً فرضية تحتاج إلى جهد للتوكيد، حيث يمكن للمعترض علينا أن يستشهد بشوستر Schuster الذي انتهى إلى موقف نقيض، حيث رأى أن هيراقليط ممثلاً للنزعة التجريبية. وحتى إذا استبعدنا قول شوستر، ستظل فرضيتنا ادعاء يحتاج إلى المحاجة، خاصة وأن هيراقليط يقول بصريح العبارة في الشذرة (ب٥٥) المروية عند هيبوليت[١]، بأن الأشياء التي أراها وأسمعها وأجربها هي ما أحبذه.

تلك هي فرضية بحثنا في المسألة المعرفية، أما في **الفصل السادس**، الذي سنخصصه لالتماس رؤية هيراقليط إلى المسألة الدينية، فإن **الفرض** الموجه لنا قائم على معطى ابتدائي، وهو أن زمن هيراقليط هو زمن تيقظ الوعي الديني، وهو التيقظ الذي سيثمر أكبر مشروع ناقد للمعتقدات الدينية الإغريقية، أقصد مشروع كزينوفان، الذي يفيد كلام هيراقليط في متنه بأنه كان على معرفة به. ومن ثم نصوغ فرضية البحث وفق هذا المعطى، فنقول:

نفترض أن هيراقليط كان هو أيضاً ذا موقف من السائد الميثولوجي الديني. وندقق منطوق الفرض أكثر، فنقول إن موقفه نقدي، وليس مجرد قراءة واصفة للمعتقد السائد.

غير أن **فرضيتنا** هذه نراها تقف على النقيض من أطروحة باحث خص المسألة الدينية في فلسفة هيراقليط بدرس مسهب، وأعني به مانطاس أدوميناس Mantas Adomënas[٢]، حيث انتهى في بحثه إلى القول بأنه ليس لدى هيراقليط أي موقف نقدي للمعتقد اليوناني، بل كل ما لديه نقد لبعض الطقوس التعبدية.

فلنبدأ بدرس **تلك الفرضيات** واحدة تلو أخرى.

---

(١) Hippolyte, Réfutation de toutes les heresies, IX, 9.

(٢) Mantas Adom?nas, Heraclitus on Religion, Phronesis, Vol. 44, No. 2 (May, 1999).

الفصل الأول

في نظرية الصيرورة وماصدقها

كان هيراقليط فيلسوفاً ذا رؤية دينامية إلى الوجود تقرؤه في صيرورته وجريانه، فـ«الشمس تتجدد كل يوم»، كما يقول في الشذرة (ب٦)[١]. و«الأشياء الباردة تصير حارة، والحار يصير بارداً، والرطب يجف، والجاف يصبح رطباً»، كما يقول في الشذرة (ب١٢٦)[٢]. «والنار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، ويحيا الماء بموت الهواء، وتحيا الأرض بموت الماء»، وفق قوله في الشذرة (ب٧٦) المروية بتعابير مقاربة في اللفظ والدلالة، عند مكسيم الطيري وبلوتارك ومارك أوريل.

إذاً لا شك أن النظرة الهيراقليطية ترى التغير والصيرورة حقيقة وجودية. وهي في ذلك على النقيض من نظرة الفلسفة الإيلية، التي زامنته مبلورة فكرة مختلفة تقول بأن التغير والتعدد ليس سوى وهم حاصل من الإدراك الحسي.

كما أن التوكيد على فكرة الصيرورة عند هيراقليط، هو ما نلحظه عند مطالعة أول رواية ساردة لفلسفته، أقصد الرواية الأفلاطونية المبثوثة في «كراتيلوس» و«ثياتيتوس»، حيث نلاحظ تقديم الهيراقليطية بوصفها فلسفة الصيرورة، لا فلسفة النار، التي ستكون عنوان الرواية المشائية. وبصرف النظر عن **موقفنا النقدي من كلتا**

---

(١) Aristote, Météroloɡique, II, II, 355a 13.

(٢) Jean Tzétzès, Scolie à l'Iliade, éd.Hérmann, p.126.

الروايتين، فإن رفع مفهوم الصيرورة إلى درجة التأويل الكلي لمجموع فكر هيراقليط، يدل في نظرنا على أهمية ذلك المفهوم ومحوريته؛ مما يسوغ التوقف لبحث دلالته، بل يستوجبه. والمسألة التي نرى وجوب بحثها هي ما مدى شمول فعل الصيرورة؟ هل يَمُسُّ فعلُها المجالَ الفيزيائي فقط أم يتعداه إلى المجال الإنساني أيضاً؟ ثم هل القول بدينامية نظرة هيراقليط معناه انعدام الثوابت الوجودية، وتوصيف كل الأنطولوجيا بوسم السيلان؟

لنبدأ بإيراد الشذرات الدالة على دينامية الوجود الهيراقليطي، والنظر في معناها، قبل الانتقال إلى اختبار مدى شمول فعل الصيرورة التي تقدمه تلك الشذرات:

ـ ١ ـ
في دوال شذرات النهر

يقول هيراقليط في الشذرة (ب١٢) الواردة عند أوسيب Eusèbe نقلا عن أريوس ديديم Arius Didyme: «إلى أولئك الذين ينزلون في الأنهار ذاتها، ثمة مياه أخرى تجري.»[١].

ويقول في الشذرة (ب٩١) المروية عند بلوتارك: «إننا لا يمكن أن نستحم في النهر ذاته مرتين»[٢].

وفي الشذرة (ب٤٩أ)، التي رواها هيراقليط النحوي، يُنسب إلى الأفسوسي القول: «إننا ننزل النهر ذاته ولا ننزل، إننا نكون ولا نكون»[٣].

هذه هي الشذرات الثلاث التي عادة ما تروى للدلالة على التمثيل الهيراقليطي لفكرة الصيرورة، فماذا يقصد فيلسوف إفسوس بها؟

---

(١) Cité par Eusèbe, *Préparation Evangélique*, XV, 20.2.

(٢) Plutarque, *Que signifie le mot EI*, 18, 392 B.

(٣) Héraclite le Grammairien, *Allégories d'Homère*,24.

ألا يصح القول بأن تلك الشذرات الثلاث، وخاصة الشذرة التاسعة والأربعين التي رواها هيراقليط النحوي، تدل على أن المدى الأنطولوجي للصيرورة عند فيلسوف إفسوس شامل، حيث لا يطال التغيير الوجود الفيزيائي وحده، بل يطال «كل» شيء؟

ألا يصح فهم لفظة «الكل» هنا بما صدق شمولي؛ أي: حتى الكينونة الإنسانية والاجتماعية يسودها فعل الصيرورة، وعليه يكون مداها الأنطلوجي غير قاصر على المدى الفيزيائي؟

أليس ثمة دليل صريح على ذلك في منتهى الشذرة التي رواها النحوي، أعني قوله: «إننا نكون ولا نكون»، الذي يفيد بأن مياه النهر ليست وحدها التي يطالها التغير، بل حتى ذات المستحم في تغير؛ وبالتالي فالذوات الإنسانية هي أيضاً يحكمها ما يحكم الوجود كله؛ أي: قانون الصيرورة؟!

قبل طلب الجواب عن هذه الاستفهامات ثمة مسائل لا بد من الإفصاح عنها في شأن تلك الشذرات الثلاث، من **حيث الدوال المستعملة فيها، ودلالاتها**، وكذا من حيث **موثوقية** نصها.

فلنبدأ بالتدقيق الدلالي في دوال الشذرات:

من الملحوظ في الشذرة الثانية عشر أن هيراقليط استعمل لفظ الجمع (أنهار) لا اللفظ المفرد (نهر)، ومن ثم فدلالة التغيير شاملة للأنهر. ولا ينبغي لقائل أن يقول هنا بلغة الاعتراض: لو أن هيراقليط استعمل لفظ النهر بالمفرد لكان أدل على التغير والصيرورة؛ لأن الشذرة يمكن أن تُؤَوَلَ بالقول بأن الأنهار مختلف بعضها عن بعض، فيكون التغير بينها لا في ذواتها.

لا ينبغي تثبيت هذا الاعتراض؛ لأن العكس هو الصحيح، حيث أن استعمال لفظ الجمع يدل على شمول الصيرورة أكثر من

لفظ المفرد، إذ يمكن أن ينصرف المعنى إلى أن جميع الأنهر يحكمها التغير والصيرورة.

ثم إذا كان المعترض متشبثاً بأن استعمال لفظ الجمع لا يفيد التغير في ذات النهر، وأن الإِفْرادَ هو مرتكز الاستدلال، فله في الشذرة الواحدة والتسعين ما يطلبه، حيث استعمل هيراقليط لفظ المفرد (النهر)، فقال: «إننا لا يمكن أن نستحم في النهر ذاته مرتين».

وهكذا يصح توكيد شمول الصيرورة بناء على الشذرة الثانية عشر والشذرة الواحدة والتسعين. لكن إذا تأملنا ماصدق الشمول سنلحظ أن تينك الشذرتين لا يمنح منطوقهما اللفظي إلا فعل الصيرورة في الوجود الفيزيائي الحسي (النهر/الأنهار). والشذرة الوحيدة التي تعمم فعل الصيرورة هي تلك التي رواها هيراقليط النحوي؛ أي: الشذرة التاسعة والأربعين، حيث استعمل فيها ما يفيد شمول الصيرورة للكينونة الإنسانية. **فهل يصح أن نعتمد عليها (أي: على الشذرة ب٤٩)، لنقرر أن فيلسوف إفسوس كان يعتقد بأن الصيرورة شاملة للوجود بمستوييه الفيزيائي والإنساني؟**

من أشهر القراءات المعاصرة التي اختزلت الفلسفة الهيراقليطية في تأويل كلي يقول بأنها فلسفة صيرورة، قراءة المؤرخ الألماني زيلر. كما نجد هذا التأويل متداولاً في كثير من الدراسات والمقالات المتناولة لهيراقليط. وفي المقابل نجد نقوداً عديدة رافضة له، من بينها نقد أحد كبار المتخصصين المعاصرين في الفلسفة الهيراقليطية، أعني ج.س. **كيرك**[1]؛ الذي يرى أن اختزالها في

(١) أهم دراسة لشذرات الكوسمولوجيا الهيراقليطية هي كتاب كيرك: =

كونها فلسفة صيرورة بمدلولها الشمولي، ليس صحيحاً، بل هو مجرد اختزال تأويلي راجع إلى القرن الرابع قبل الميلاد[١]؛ أي: إلى أفلاطون. ولا ينكر كيرك وجود فكرة التغير في الفلسفة الهيراقليطية، بل مكمن اعتراضه هو التركيز عليها على النحو الذي **يفيد شمول التغير**. ومن أدلته على ذلك أن الفكرة المركزية في الفلسفة الهيراقليطية هي فكرة اللوغوس[٢]، الذي هو القانون الثابت الذي يسير كل شيء؛ وليس فكرة الصيرورة. كما يرى أن ذاك التأويل المرتكز على مفهوم الصيرورة تناقل من أفلاطون إلى أرسطو ومنه إلى ثيوفراسطوس[٣]؛ وأنه ليس بالتأويل المطابق؛ لأن «لا شيء في الشذرات الموجودة يشير إلى أن الصيرورة... تشمل كل الأشياء.»[٤]. وأن هذه الفكرة بمدلولها كتغير لكل الأشياء لم تحضر في فلسفة هيراقليط، بل أول من قدمها في

= G. S. KIRK. HERACLITUS: THE COSMIC FRAGMENTS. with an Introduction and Commentary, Cambridge, at the University Press, 1954. PP. xvi, 424.

لكن أهمية كيرك، كأحد كبار المتخصصين في فلسفة هيراقليط، لا يمنعنا من تناوله بالنقد حيثما ترائى لنا خلاف موقفه. هذا رغم أننا نتفق معه في موقفه من أن الفكرة المركزية في الفلسفة الهيراقليطية هي فكرة اللوغوس لا فكرة الصيرورة.

انظر دراسته في ما يخص مسألة الصيرورة:

G. S. Kirk, Natural Change in Heraclitus, Mind, New Series, Vol. 60, No. 237 (Jan., 1951), p. 35.

غير أنه رغم هذا الاتفاق لم ننتهج موقفه في بناء أطروحتنا التأويلية الكلية؛ لأننا نخالفه في كثير من الرؤى.

(١) G. S. Kirk, Natural Change in Heraclitus, ibid, p. 35.

(٢) نوافق كيرك على القول بمركزية فكرة اللوغوس أكثر من الصيروة، لكننا نختلف معه في نفيه لشمول الصيرورة للمجال الإنساني. كما سنوضح في الباب الثالث.

(٣) G. S. Kirk,ibidem.

(٤) ibidem.

سياق نقدها هو الفيلسوف الإيلي ميليسوس(١).

تلك خلاصة كشفنا فيها بكلمات موقف كيرك؛ فلنسائله الآن:

هل حقاً ينبغي أن ننفي عن هيراقليط فكرة شمول الصيرورة؟

---

(١) استند كيرك في تقديم هذه الفرضية على بحث فيرتس E.Weerts! انظر:
G. S. Kirk, Natural Change in Heraclitus, ibid, p.41.

ـ ٢ ـ
في توسيع ماصدق الصيرورة

نتفق مع كيرك في القول بأن الفكرة المركزية في فلسفة هيراقليط **ليست فكرة الصيرورة بل فكرة اللوغوس**، غير أننا نختلف معه في نفيه لشمول الصيرورة للوجود الإنساني. كما لا نرى أن توكيد محورية اللوغوس تمر عن طريق نفي شمول الصيرورة للمجال الإنساني.

فما الدليل عندنا على ذلك الشمول؟

إذا تأملنا منطوق الشذرات، فلا شك أن أوضح عبارة تؤكد شمول الصيرورة هي ما نقرأه في نهاية الشذرة التي رواها هيراقليط النحوي؛ أي: قوله «إننا نكون ولا نكون». والحال أن هذه العبارة غير موثوقة النسبة. ومن ثم فإن استبعادها دعم صريح لموقف كيرك. وعليه لا تتبقى لنا إلا الشذرتان (ب١٢) و(ب٩١).

فهل نجد فيهما ما يمكن أن يعزز شمول الصيرورة؟

لنبدأ في مشاكسة تأويل كيرك بالقول:

إن من المؤشرات الدالة التي يمكن أن نلحظها في

الدوكسوغرافيا القديمة، أن الشذرة (ب١٢) **أوردها الرواقي كليانطيس Cleanthes في سياق المقارنة مع آراء زينون في النفس**. بمعنى أن ثمة فهماً قديماً لشمول الصيرورة ليس فقط على كينونة مادية كالنهر، بل أيضاً على الكينونة الإنسانية (النفس). لكن هذا يبقى مجرد استعمال تأويلي، ومن حق رافضه أن يحصر النظر في منطوق الشذرة حيث لا يجد أي لفظ دال على المعطى النفسي. وهو بالفعل المسلك المنهجي الذي اعتمده كيرك.

لكن هذه التوسعة التي يرفضها كيرك، نلمسها **قبل كليانطيس، وذلك عند أرسطو**. ومن ثم من حقنا أن نوازن ما بين صدقية فهم أرسطو، وصدقية فهم كيرك. إذ لا نجدهما على مرتبة واحدة من مقام المتن الهيراقليطي، حيث كان بين يدي الأول النص الكامل، ومن ثم لا نرى أن توسيع ماصدق الصيرورة كان مجرد إسقاط من قبله، أو مجرد فهم خاطئ للمتن. خاصة وأن هذا الفهم وارد أيضاً عند أفلاطون، مع اختلافهما (أي: أرسطو وأستاذه) في كيفية النظر إلى الفلسفة ما قبل السقراطية.

وعليه لا بد أن يستوقفنا اتفاق أرسطو وأفلاطون اللذين كانا بين أيديهما كامل المتن الهيراقليطي على نسب نظرية الصيرورة إلى فيلسوف إفسوس. ففي متن «كراتيلوس» لأفلاطون، لا يورد عدم إمكان استحمامنا في النهر ذاته مرتين، بسبب جريان الماء وتبدله فقط، بل نحن أيضاً نكون قد تغيرنا من وقت النزول في الماء في المرة الأولى، عن وقت النزول في المرة الثانية.

لنتأمل كيف ربط أفلاطون بين المثال/ الدال (أي: النهر)، وماصدقه الدلالي؛ أي: التغير والصيرورة الشامل لكل الكائنات:

«يقول هيراقليط في موضع من كتابه بأن كل شيء يصير، ولا

شيء يثبت، مشبهاً الكائنات بجريان النهر، قائلاً: لا يمكن أن ننزل إلى النهر ذاته مرتين.»[1]. كما يعبر أرسطو عن قوة فعل الصيرورة في متن الميتافيزيقا قائلاً: «ليس من الممكن أن نلمس شيئاً فانياً مرتين وهو بحالة واحدة. ولكن بسبب قوة وسرعة التغير، فإنه يتفرق ويتجمع من جديد، (أو بالأحرى ليس من جديد، ولا من بعد، ولكن في ذات الوقت يتكون ويندثر)، ويقترب ويبتعد»[2].

إذاً، من الملحوظ في النص الأفلاطوني أن فكرة الصيرورة المنسوبة إلى هيراقليط تقدم بكونها شاملة، حيث **يقول «لا شيء يثبت»**. ولذا يصح أن نفترض أن ورود مثال النهر جاء في سياق التشبيه فقط، وليس للدلالة على أن النهر وحده الذي يتغير. حيث استعمل في النص عبارتين يمكن أن يستفاد منهما كلية ماصدق الصيرورة، أقصد قوله: «**كل شيء يصير**»، وقوله: «مشبهاً الكائنات بجريان النهر».

كما أن النص الأرسطي الوارد في متن الميتافيزيقا، تحدث عن فعل الصيرورة في الأشياء الفانية بإطلاق، وإن استعمل لفظ «نلمس» الذي يفيد أن الماصدق حسي.

لكن هل يكفي ما سبق لتوسيع الماصدق؟

لا بالتأكيد. لذا نادي بعدم الاقتصار على ما سبق، بل لا بد من توسيع النظر إلى مواضع أخرى خاصة تلك التي تتناول مفهومي النفس والاجتماع. وفي سياق توسيع المورد الأرسطي لا يجب الاستناد فقط على كتاب «السماع الطبيعي»، أو متن «الميتافيزيقا»،

---

(١) Platon, Cratyle, 402A.

(٢) Aristote, Métaphysique,?,V, 1010, a12

كما فعل كيرك، لاستعلام موقف الأرسطية من مسألة الصيرورة الهيراقليطية. بل لا بد من النظر إلى **متن «النفس»**، حيث سنلحظ فقرة مهمة ـ لم يستحضرها كيرك في بحثه[1] ـ، ننقلها هنا بترجمة إسحق بن حنين:

«وايراقليطس زعم أن الأولية نفس محركة. وكيف لا يقول هذا القول وهو القائل إن البخار ليس بجسم، وعنه تكون سائر الأشياء، وهو أبداً حار سائل، والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس أن الأشياء في حركة»[2].

في هذا النص نلحظ أرسطو يحدد النفس بربطها بين الحركة وفعل معرفة المتحرك، حيث يقول: **«والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله»**، بمعنى إن النفس متحركة هي أيضاً، وإلا لما أمكنها معرفة المتحرك. ثم إن انتهاءه إلى القول متحدثاً عن هيراقليط: «وهكذا كان يرى مع كثير من الناس أن الأشياء في حركة»، في سياق حديثه عن النفس دليل على أن الحركة (أو الصيرورة) تشملها هي أيضاً كما تشمل بقية الأشياء. مما يفيد أن خاصية ديمومة الصيرورة تتسم بها النفس أيضاً.

ونسب أرسطو نظرية الصيرورة إلى هيراقليط، على نحو موافق لأفلاطون، يؤكد مصداقية تلك النسبة. حيث لا ينبغي أن نشك في تأويل أرسطو إلا عندما تكون المادة الفلسفية التي يشتغل عليها داخلة في تثبيت منظوره التأويلي الكلي. لكن شمول فعل الصيرورة في

---

(١) أعني بحثه:
G. S. Kirk, Natural Change in Heraclitus, Mind, New Series, Vol. 60, No. 237 (Jan., 1951).

(٢) أرسطو، في النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق، عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص١١.

النفس، لا نراه داخلاً ضمن كلية المنظور التأويلي الأرسطي الذي كما نعلم يقوم على نظرية العلة والأسطقساط. لذا نقول صراحة لو أن هذا التأويل لشمول الصيرورة وارد فقط عند أفلاطون لكان لنا مسوغ يسمح بالتشكيك فيه؛ وذلك لأن فكرة الصيرورة داخلة ضمن كلية المنظور التأويلي الأفلاطوني. حيث يقوم هذا التأويل على توصيف ثنائي لمحصول النظر ما قبل السقراطي، في اتجاه يقول بالثبات والمثال العقلي - وهو ما تمثله البرمنيدية والفلسفة الإيلية عامة - واتجاه ثان يقول بالصيرورة والتغير، وهو ما يقول به هيراقليط؛ فيكون الناتج بعد التصنيف هو أن المنظور الأفلاطوني هو الذي تمكن من الجمع بين هيراقليط وبرمنيد؛ حيث جعل مجال الأول هو العالم الحسي، ومجال الثاني هو العالم العقلي (عالم المثل).

لكن ما دام أفلاطون وأرسطو توافقا[1] في الحكم على شمول الصيرورة الهيراقليطية فلا مسوغ لنفي صدقية هذه القراءة.

كما لا نأخذ بقول كيرك، الذي زعم أن تأويل الصيرورة انتقل من أفلاطون إلى أرسطو؛ لأننا نعلم أن أرسطو كان بين يديه المتن

---

(١) نقول باتفاق أفلاطون وأرسطو: رغم أن الشائع في الكتابات الفلسفية، هو أن التركيز على فكرة الصيرورة عند تقديم هيراقليط حصل عند أفلاطون وليس عند أرسطو؛ وأن هذا الأخير لم ينتهج ذات المسار الذي اعتمده أستاذه في اختزال الفكر الفلسفي الهيراقليطي؛ لأن اهتمامه كان منجذباً نحو نظرية العلة الأنطولوجية، فقدم الهراقليطية بوصفها فلسفة النار. ونحن نرفض هذا القول رغم شيوعه؛ لأننا نرى حضور نسبة الصيرورة إلى هيراقليط عند أرسطو لا يقل وضوحاً عن حضورها عند أفلاطون. لذا فالقول باختزال قراءة أرسطو لهيراقليط في أسطقس النار، قول غير دقيق، وأولى به أن يُصَحَّحَ بمنطوق أدق وهو «اختزال القراءة المشائية لهيراقليط» لا «قراءة أرسطو لهيراقليط». حيث أن تابعي الفكر الأرسطي هم الذين ركزوا على مقاربة هيراقليط من مدخل الأسطقس أكثر من مدخل مفهوم الصيرورة، وليس أرسطو نفسه.

الكامل لهيراقليط، كما أنه لم يكن تابعاً مقلداً لتأويل أفلاطون في قراءته للفلسفة ما قبل السقراطية، ولذا فقوله بالصيرورة لا نراه تقليداً للقراءة الأفلاطونية، بل توكيداً لصدقية القول بحضورها في المتن الهيراقليطي.

كما لا نوافق كيرك في قراءته الاختزالية لموارد فكرة الصيرورة في المتن الهيراقليطي. والنهج البديل الذي نرى وجوب اعتماده مغاير للنهج الذي اصطنعه كيرك، حيث نبتغي تأسيس قراءة مستوعبة للشذرات الهيراقليطية في كليتها، ومن ثم لا نعتقد بصواب حصر النظر في منطوق شذرتي النهر، بل ينبغي اضافة شذرات هيراقليطية أخرى، لا تقل في الدلالة على التغير والصيرورة من تينك الشذرتين (ب١٢، وب٩١) اللتين أوردتا مثال النهر.

وهنا يحق لنا أن نستغرب انحصار سباحة المؤرخ في شذرتي النهر، وتأسيسه محدودية فكرة الصيرورة على منطوق تينك الشذرتين، وتناسي شذرات أخرى لا تقل أهمية، تدعوه للسباحة في دلالاتها وإن لم تنطق بلفظ النهر نطقاً صريحاً. ونعني بها تلك الشذرات التي لها تعلق **بنظرية الصراع (البوليموس)**. وهي مستند شذري نرى وجوب استحضاره لتأسيس المهاد المتني الضروري لقيام نهج القراءة المستوعبة. وهو النهج الذي سنسلكه في تناولنا لمبحث الصيرورة في المجال الإنساني. أما عن وجه الربط بين الصيرورة و«البوليموس»(الصراع/التنازع)، فمسوغه هو وجوب الاستفهام عن علة شمول الحراك من منظور هيراقليط؛ أي: ما السبب الذي يجعل الوجود في صيرورة دائبة؟

وجواب ذلك هو أن الذي يجعل الأنطولوجيا في صيرورة هو طبيعة تكوينها القائم على الاختلاف والتنازع؛ أي: أن وحدتها تعدد

اختلافي، وهو ما يجعلها في صراع (بوليموس). وبما أن البوليموس حتمي بفعل كينونة الاختلاف، فإن ذلك يجعل الصيرورة أيضاً حتمية. وبما أن في الاجتماع البشري تعدداً اختلافياً؛ فلا بد من وجود صراع وتنازع بين المختلفات، ومن ثم لا بد من وجود الصيرورة؛ لأنها لازمة عن حتمية الصراع.

بمعنى **أن اللحاظ الفلسفي الذي ينظر به هيراقليط إلى الوجود المادي هو ذاته الذي ينظر به إلى الوجود الإنساني. ووحدة القانون الأنطلوجي هي التي تجعل الصيرورة الكائنة في الوجود المادي، كائنة أيضاً في الوجود البشري.**

وعليه، فإننا عندما ننتقد كيرك على اختزالية قراءته لدلالة الصيرورة، **نوافقه على قوله بأن الأطروحة الفلسفية الرئيسة لهيراقليط هي الوحدة المنضبطة باللوغوس. غير أننا نخالفه في طريقة فهمه وإيراده لفكرة الوحدة على نحو يقلل من مركزية فكرة الصيرورة. إذ نرى على العكس أن طبيعة فكرة الوحدة الهيراقليطية تدلف مباشرة إلى معنى الصيرورة.** حيث لا يكفي لكيرك أن يقول بأن الأطروحة الرئيسة لهيراقليط هي أن الوحدة[1] خلف التعارض، وأن اللوغوس يضبط ذلك الاختلاف؛ بل كان عليه أن يضيف لازم تلك الفكرة، وهو أن وجود ذلك التعارض في بنية الوحدة يولد الصيرورة، وأن قانون الصراع والتنازع (البوليموس) هو ما يضبط تدافع التعارض.

فهل يتعارض هذا التمثل لطبيعة الوجود كتعدد واختلاف تصارعي، مع التصور التوحيدي الهيراقليطي؟

لكي يتضح أكثر موقف هيراقليط من الصيرورة، ينبغي أن

(١) G. S. Kirk, ibid, p42.

نستحضر موقفه من إحدى أهم الإشكاليات المعرفية التي انشغل بها الفلاسفة السابقون عليه، ونعني بها إشكالية الواحد والمتعدد؛ والنظر في طريقة تحليله لتلك المشكلة الفلسفية، ونوعية المعالجة التي قدمها، والمستلزمات الفكرية لتلك المعالجة.

لقد كانت الإشكالية التعدد والوحدة هاجساً نظرياً ملحاً على العقل الفلسفي اليوناني وقتئذ. وهو ما يبدو في تعدد الأجوبة التي أنتجها ذلك العقل لحل الإشكال. بيد أنه إن كان قد أنتج أجوبة مختلفة؛ فإنها من حيث الماهية تؤول إلى نتيجة واحدة، وهي توكيد الوحدة و«نفي» التعدد، بجعله مجرد تمظهر منوع للجوهر الواحد؛ بينما اتجه هيراقليط وجهة مغايرة وهي توكيد الوحدة مع الإبقاء على التعدد بمدلوله الاختلافي!

والذي حقق له هذا التوليف هو أنه ينظر إلى الأنطولوجيا بوصفها كياناً حاملاً للاختلاف، وصائراً دوماً. إذ ليس في الأنطولوجيا الهيراقليطية أي فصل بين مكونات التعارض، حيث أن الوحدة ذاتها تحمل التعدد والاختلاف. ثم في معنى الوحدة تكمن حتمية الصراع. إذ بما أن الأضداد غير منفصلة بل متداخلة في منظومة الوحدة، فإن ذلك التداخل هو ما يجعلها متجادلة، ومن ثم من الطبيعي أن يكون الناتج عن جدلها وصراعها صيرورة دائبة لا تترك كينونة من كينونات الوجود تثبت على حال.

إنها قراءة جديدة لمفهوم الوحدة، تلك التي يقدمها هيراقليط. وهذا النمط الخاص في فهم أنطولوجية الوحدة يتمظهر في كثير من شذراته التي نلقاها ملئي بازدواجية الخطاب الجامع للدوال المتناقضة، فالطريق العلوي هو ذاته الطريق السفلي - كما تقول

الشذرة (ب٦٠)[١]، والحياة موت، والموت حياة ـ كما تقول الشذرة الثانية والستين[٢]؛ وماء البحر سائغ بالنسبة للأسماك، قاتل للإنسان، كما تقول الشذرة الواحدة والستين[٣]... أي: أن كمال الوجود قائم على التعارض. وإذا كانت كينونة الصراع بين تلك المتعارضات حتمية، فإن وقوع التغير؛ أي: الصيرورة حتمي أيضاً.

غير أن شمول الصيرورة لا يعني إلغاءً جذرياً لفكرة الثبات، كما قد يظن البعض، بل نرى أن ثمة ثابتين أساسيين في الوجود، حسب الأطروحة الهيراقليطية، هما: النار واللوغوس.

أما **النار** فكما سنبين في الفصل الآتي، لا تمس الصيرورة سوى وجودها **الكمي وليس الكيفي**. وأما الثابت الثاني فهو **اللوغوس** الذي من بين دلالاته قانون الوجود، هذا فضلاً عن دلالته الدينية (الثيولوجية).

وبعد توكيدنا على شمول ماصدق الصيرورة الهيراقليطية للوجودين الفيزيائي والإنساني، يتفرع موضوع بحثنا إلى قسمين:

ـ بيان فعل الصيرورة في أشياء الكوسموس.

ـ ثم بيان فعلها في الوجود الإنساني.

فلنتابع البحث وفق هذا التفريع.

(١) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 10, 4..

(٢) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 10, 6.

(٣) Hippolyte, refut, IX, 10.

الفصل الثاني

كوسمولوجيا هيراقليط

عند البدء في مقاربة **الكوسمولوجيا الهيراقليطية**، ثمة **منزلق** لا بد من التنبيه إليه، وهو أنه عندما نطلب جواباً عن سؤال الأصل والتكوين الكوسمولوجي من فلسفة هيراقليط، فإننا بذلك **قد نستدخلها دلالياً في بنية نظرية مغايرة لمقصود مؤسسها**؛ لأن ذلك السؤال ينتمي إلى الإطار النظري الذي قعده أرسطو، واستدخل فيه منتجات التفكير الفلسفي ما قبل السقراطي. وإذا كنا قد انتقدنا هيمنة القراءة الأرسطية على المقاربات التي تناولت دلالات أسطقساط الفلسفات الملطية، فينبغي أن نكون أكثر حذراً في مقاربة الفكر الفلسفي الهيراقليطي من خلال سؤال الأصل الكوسمولوجي؛ لأن الاقتصار على استنطاق هذا الفكر من حيثية هذا السؤال ليس له من مآل سوى الوقوع في قراءة أسطقساطية، وهي القراءة التي نرى وجوب مغايرة مسلكها.

لكن كيف نقول ذلك بينما أشهر فكرة تقدم بها الفلسفة الهيراقليطية هي قولها بأن النار أصل الوجود؟!

- ١ -

في تعليل اختيار هيراقليط مبدأ النار

يقوم بنيان الفكر الكوسمولوجي الأيوني على تعيين مبدأ أول صدر عنه فعل تكوين العالم. وإذا قارنا هيراقليط من هذه الحيثية بفلاسفة ملطية، سنلاحظ أنه بدلاً عن مبدأ الماء الذي نطق به طاليس، ومبدأ الهواء الذي قال به أنكسيمنس، يقول فيلسوف إفسوس بمبدأ النار.

لكن هل هذه القراءة الأسطقساطية لمبدأ هيراقليط قراءة صحيحة؟

تقوم القراءات التأويلية المشائية على تقديم هيراقليط بكونه فيلسوف النار، ناظرة إلى هذا المفهوم بوصفه اللفظ المحوري في نسقه الفلسفي. وأطروحتنا في هذا الكتاب هي أن اعتماد التأويل المشائي، لن يوقع القراءة فقط في الغفلة عن إبصار المفهوم المركزي لفلسفة هيراقليط، الذي هو مفهوم اللوغوس لا مفهوم النار، بل سيوقعها أيضاً في عدم فهم دلالة النار، حيث تقدمها كأسطقس

مادي، بينما هي واردة في المتن بمعنى يجاوز المستوى الأسطقساطي إلى المستوى الثيولوجي (الديني).

وفي سبيل بيان هذا المعنى لا بد من مقاربة دلالية نحدد بها دلالة نار هيراقليط، قبل أن ننتقل منها إلى فهم مكانتها في نسقه الكوسمولوجي والفلسفي.

لماذا اختار فيلسوف إفسوس النار دون غيرها من الظواهر الوجودية؟

أو لنقل ـ باللغة المفاهيمية التي درج المؤرخون على استعمالها لاختصار دلالات الفلسفة ما قبل السقراطية ـ لماذا اختار النار دون غيرها من أسقطساط الوجود للدلالة على حقيقة الوجود؟

هل نتحرر من إشكالية التعليل بالاستنجاد بالمعطى الأنثروبولوجي[1] الذي يفيد شيوع فكرة النار في كثير من الأنساق الثقافية؟

لا نرى هذا المدخل المنهجي الأنثروبولوجي كافياً لإيضاح الحادثة الفكرية؛ لأنه يمكن أن ينتهي إلى إقفال مسار التفكير، بإرجاع تلك الحادثة إلى أصول نفسية عامة، بينما دخول مفهوم النار

---

(١) من الأبحاث الرائدة في تحليل رمزية النار، وأنماط حضورها في الأنساق الثقافية من منظور أنثروبولوجي كتاب ج. ج. فريزير J. G. Frazer «أساطير حول أصل النار» J. G. Frazer, Myths of the Origin of Fire الصادر عام ١٩٣٠م. ومن أشهر الدراسات التي تناولت حضور مفهوم النار من خلال البحث في الخلفية النفسية والجنسية المعللة لذلك الحضور، كتاب الأبستيملوجي الفرنسي غاستون باشلار Gaston Bachelard «التحليل النفسي للنار» La Psychanalyse du feu الصادر عام ١٩٣٨م. وعلى الرغم من قيمة المدخلين الأنثروبولوجي والسيكولوجي فإننا لم نر له فائدة منهجية في مبحثنا هذا، لذا استبعدناه من أجل تعليل تاريخي وفلسفي.

إلى ساحة الحدث الفلسفي الإغريقي مع هيراقليط بشكل خاص، الذي كان على تواصل مع فارس، أمر يستدعي الاستفهام، ويستدعي المقاربة التاريخية لا النفسية.

لكن هل يصح أن نعلل هذا الاختيار الفلسفي بالتأثير الفارسي؛ أم في خصائص رؤية هيراقليط إلى العالم ما يفسر مكانة النار في بنيته الفكرية؟

- ٢ -

فرضية التأثير الفارسي

ليس في الشذرات الهيراقليطية تعليل صريح يكشف مصدر هذا الخيار؛ ولذا يمكن الذهاب مذاهب في التأويل عديدة:

فإذا أردنا التعبير بلغة خلدونية، يمكن القول: لعل ذلك الاختيار آت من تقليد المغلوب للغالب، وأعني بذلك، التنويه إلى أن لحظة هيراقليط هي لحظة احتلال فارسي لليونان[١]، ومعلوم أن المعتقد الديني الفارسي تُقدم فيه النار كمبدأ، ومن ثم من المحتمل أن هيراقليط قد تأثر بهذه الفكرة الدينية الفارسية، فأسس عليها رؤيته إلى العالم.

ولهذا التعليل بالتأثير الفارسي أسانيد عديدة يمكن تعزيزه بها، منها على وجه خاص واقعة الصدام العسكري التي حصلت بين مدن

(١) شهدت لحظة هيراقليط هزيمة عسكرية أمام الفرس، أما عن نوعية وشكل التبعية التي نتجت عن هذه الهزيمة، فقد كانت احتلالاً غير مباشر، حيث انتظمت في المدن اليونانية المهزومة حكومات تابعة سياسياً للفرس؛ أي: أن شخص الحاكم المباشر للحكم فيها كان يونانياً وليس فارسياً.

آسيا الصغرى - ومن بينها مدينة إفسوس - وبين فارس، الأمر الذي يعزز احتمال حدوث تواصل ثقافي تناقلت به معطيات المعرفة الدينية الفارسية. وهو التواصل الذي أشار إليه هيرودوت منذ القديم. كما يمكن توثيقه بالوارد في مختلف النصوص الدوكسوغرافية القديمة القائلة بوجود تواصل بين هيراقليط وداريوس.

بيد أن هذا كله لا يعني إمكانية بيان علاقة المثاقفة في تفاصيلها النظرية والمعرفية؛ ولهذا فسؤال الصلة بين فلسفة النار الهيراقليطية بالمعتقد الفارسي لا تزال محل استشكال وبحث، منذ إعادة طرحها في القرن التاسع عشر، مع شلايرماخر، حتى لحظتنا الراهنة مع كليمونس رامنو Clémence Ramnoux، وشارل كاهن Charles H. Kahn[1]، وهو ما يؤكد استعصاء حل هذا الإشكال، واستمرارية انفتاح مداه أمام التفكير والبحث.

---

(١) بالنسبة لكليمونس رامنو فإن مثال مشروعه في البحث في فلسفة هيراقليط من حيثية علاقتها بالتأثير الثقافي الفارسي دال بحد ذاته على عمق الإشكال، إذ يفصح رامنو على أنه حذف من كتابه «هيراقليط أو الإنسان بين الأشياء والكلمات».

Clémence Ramnoux, Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots (1959).

فصلاً كاملاً كان قد خصصه لبحث علاقة هيراقليط بفارس؛ لأنه اعترضته إشكالات عويصة؛ فاختار إصدار الكتاب دون ذلك الفصل، الذي حوله إلى دراسة مستقلة نشرها سنة ١٩٥٩م، في «مجلة البحر الأبيض المتوسط»، تحت عنوان «حلقة لقاء بين الغرب والشرق، زرادشت وهيراقليط».

Un épisode de la rencontre est-ouest, Zoroastre et Héraclite.

أما تحليل ش. كاهن لمسألة التأثير الفارسي في فلسفة هيراقليط، فنجده في الملحق الثالث من ملاحق كتابه «فن وفكر هيراقليط».

Charles H. Kahn, The art and thought of Heraclitus, ibid, pp297-302.

وقد اتجه كاهن في المعالجة نحو تعميم فكرة النار، المتداولة في كثير من الأنساق الثقافية، مع التوكيد على وجود مشترك جامع بين الثقافات الهندو - أوربية. وقد راجعنا هذه الدراسة فوجدناها تأملاً أكثر منها بحثاً تاريخياً يمكن أن يضيء إشكالية علاقة هيراقليط بفارس، بمعطيات تستحق أن نرتكز عليها.

والحاجز الذي استوقفنا في حل المسألة، يتمثل في أن الفكر الديني الفارسي يقوم على فصل تام بين الثنائيات (النور/ الظلمة، الخير/ الشر)، بينما فلسفة هيراقليط توحد بين الثنائيات ولا تفصل بينها. وهذا فارق تصوري جوهري.

صحيح أن وجود الفارق لا يعني بالضرورة وجود الفاصل، بل قد يكون التواصل أحيانا هو الذي يؤسس التفارق. بمعنى أن اطلاع هيراقليط على تلك الثنائيات الفارسية المفصولة، قد يكون هو ما نبهه إلى وجوب الوصل بينها. لكن رغم جواز هذا الاحتمال، فإن ذلك الفارق يجعل من فرضية الوصل في مقام الفرض النظري الذي يفتقر إلى التوكيد. ولكن في المقابل نقول أيضاً إن الزعم بالانفصال الجذري موقف مهزوز لا سند له. إذ ثمة توكيد تاريخي صريح على وجود التواصل، **لذا فأوثق موقف للبحث العلمي هو تعليق الجواب؛ لأن المادة التاريخية التي في متناول البحث اليوم لا تسمح ببيان خط الصلة، وملامح الوصل المعرفي بدقة وتعيين، فيما يخص علاقة فكرة النار الهيراقليطية بقداستها في الديانة الفارسية**. ولا سبيل إلى الحسم إلا بحدوث تطور بحصول كشف جديد لوثائق الفكر الديني الفارسي القديم، أو كشف في الفكر اليوناني ما قبل السقراطي، يفيد في بيان نوعية المثاقفة بين فارس والإغريق. وكل ذلك مجرد حلم باحتمال حدوث كشوف قد تكون بعيدة المنال.

وإذا كان **واقع البحث الآن، لا يسمح بالجزم في شأن التأثير الفارسي** من حيثية تعيين مواطن وقوعه في الفكر الفلسفي الهيراقليطي، فلنا مسلك آخر لتعليل اختيار النار على نحو يُمَكِّننا من تأسيس تفسير فلسفي داخلي؛ أي: باستشفاف التعليل من خلال

الرؤية التركيبية للدلالات المستخلصة من السياقات التي أورد فيها هيراقليط مفهوم النار، حيث يحتمل أن تكون علة ذلك الاختيار آتية من أنه رأى فيها الكينونة الصائرة والمتحركة دوماً، التي «لا تعطي أبداً ملمحاً من ملامح السكون،»(١). بمعنى أنه وجد لمبدئه الأنطولوجي القائل بـ«صيرورة كل الأشياء» دلالة فيزيائية صريحة في عنصر النار. كما يمكن إضافة فرض مكمل وهو أن «فيها يكمن مبدأ الحرارة»(٢). الذي هو مبدأ الحياة. حيث يدفع التأمل في بعض شذراته إلى ترجيح الظن بأنه لا يقصد «بالنار النار المرئية، ولكنه، بطريقة عامة، يقصد العنصر الحار، مبدأ الحرارة»(٣) الذي يرد بمعنى مبدأ الحياة. وبما أنه ينظر إلى الوجود نظرة وحدوية(٤)، فربما رأى في الفرضين تكاملاً وارتباطاً، من حيثية الجمع بين ملمح الصيرورة الفيزيائي ودليل الحياة.

أجل إن الفلسفة الهيراقليطية تنظر إلى النار من حيثيتين اثنتين، إذ هي، في تجسيدها الفيزيائي، توكيد ظاهر على الحركة، ومن جهة معناها الحيوي توكيد على مبدأ الحياة ودليلها. ولذا نزعم أن هيراقليط **رأى في النار ما يحفظ له فكرة الوحدة الأنطولوجية بمدلولها كصيرورة**. تلك الوحدة التي أكد عليها في غير ما شذرة

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p71.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem.

(٣) Zeller, ibid, p20.

(٤) أجل رغم القول بأن هيراقليط قال بالتعدد والتغير، فإنه لا ينبغي إن ننفي عنه فكرة وحدة الوجود، إنما كل ما في الأمر هو تجديد فهمنا لمفهوم الوحدة، إذ لا تعني عنده التماثل والتجانس الماهويين، بل كينونة تتقلب عبر التناقض، ومحايثة بالصراع؛ ومشمولة بالصيرورة.

ناعيا على الفلاسفة السابقين عدم انتباههم إليها، بسبب انشداد فكرهم إلى اختلاف وتعدد الظواهر الجزئية. ومن ثم يكون اختياره للنار مناغما أشد التناغم لرؤيته إلى العالم؛ لأنها الكينونة المتحركة دوماً. ولذا ليس من الصدفة أن تنطق شذراته قائلة بأن كل شيء نار.

ـ ٣ ـ

جوهرية النار في الكوسمولوجيا الهيراقليطية

ثم لعل هيراقليط أدرك أن قوله بأن كل شيء نار يحتاج إلى استدلال، فكان ملزماً بأن يفكر في طريقة منهجية لبيان ذلك؛ فوجد في طريقة أنكسيمنس التي توسلت مبدأي التخلخل والتكاثف لبيان التكوين الأنطولوجي الآلية المنهجية المطلوبة. وإن كان لا بد هنا من التوكيد على فارق دلالي مهم، وهو أن التكوين عند هيراقليط لا يعني إيجاد الوجود، بل مجرد بيان لمراتب الصيرورة الواقعة فيه، حيث لا ترد النار عنده كأسطقس يحدث عنه الوجود ابتداء.

لكن إذ نقول ذلك فلا بد من وقفة نقدية نواجه بها التفسير الأسطقساطي لنظرية النار الهيراقليطية. إذ قدم أحد كبار شراح المتن الفلسفي الإغريقي، أعني **سمبليقيوس** ـ وكذا **أيتيوس** و **جاليان** ـ قراءة مغايرة، كان محركها في التأويل هو البحث عن العلة المادية التي صدر عنها الوجود.

وفي سياق مغايرة هذه القراءة، نبدأ أولاً ببيانها قبل نقدها:

في شرحه على متن «السماع الطبيعي» يجمع سمبليقيوس

هيراقليط بهيباس الميطابونطي Hippase de Métaponte قائلاً بأنهما قالا بأن «النار مبدأ، تولدت منه الكائنات بواسطة التكاثف والتخلخل..»[1].

وهذا هو ذاته ما نجد الدوكسوغرافي أيتيوس يقوله جامعا هو أيضاً بين هيراقليط وهيباس، بوصفهما قالا «بأن النار مبدأ كل الأشياء. «ثم يصف أيتيوس صيرورة التكوين الكوسمولوجي بالتكثف والتخلخل بدءاً من النار ثم الأرض، والماء، «الذي يتبخر فيتولد عنه الهواء». ثم يعود أيتيوس ليؤكد اكتمال صيرورة البدء والفناء قائلاً: «ثم إن العالم وجميع الأجسام تدمر بواسطة النار»[2].

ووصفاً للبدء ولحظات الصيرورة نلحظ عند جاليان شرحاً وفق النظرية الأسطقساطية أيضاً، حيث يكتب في متن «العناصر حسب هيبوقراط»: «يقول البعض بأن النار هو الأسطقس. ويستدلون على ذلك بكون تكثف النار هو الذي يولد الهواء، وعندما تتعرض النار لتكثيف أقوى فإنها تتحول إلى ماء، وبتكثف أكبر تتحول إلى تراب. من هنا استنتجوا بأن النار هي الأسطقس»[3].

ما المستفاد من نصوص هؤلاء الدوكسوغرافيين القدماء؟

وما هي الدلالة المحايثة لها؟

إن الفهم المحرك لهذه الشروح جميعها هو النظر إلى هيراقليط بوصفه مندرجا في سياق الفلسفة الملطية، يفكر بمنطقها، ويَتَقَرَّى بنية الوجود من خلال أسلوبها في النظر، القائم على تحديد عنصر أولي صدرت عنه أشياء الكون. بينما التفسير الصائب في تقديرنا هو النظر

---

(١) Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 23, 33.

(٢) Aétius, Opinions, I, III, 11.

(٣) Galien, Les Elements selon Hippocrate, I, 4.

إلى نار هيراقليط كتعبير عن حقيقة أنطولوجية لا كأسطقس يتحول كيفياً؛ فتتشكل بفعل تحوله أشياء الوجود.

وهذه أطروحة **تحتاج إلى بيان وتوكيد؛** لأن ثمة من يرفضها ويناقضها تمام المناقضة. ونخص بالذكر هنا، **الأستاذ عبد الرحمٰن بدوي،** الذي وجدناه ينسب إلى هيراقليط فكرة التحول الكيفي للنار، حيث قال في كتابه «ربيع الفكر اليوناني»: «. . . يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من ناحية الكيف. وهنا نلاحظ أنه في قوله بالمبدأ الأول كان مختلفاً كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده، فبينما هم يقولون جميعا عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن التغير لا يتم بالكيف بل بالكم عن طريق الامتداد والتقلص، او التخلخل والتكاثف، نجده ـ على العكس من ذلك ـ يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار، وإن التغير هو تغير استحالة؛ أي: تغير الأعراض بعضها إلى بعض باستمرار. ومعنى هذا أن هناك تغيراً بالكيف، سواء في المبدأ الأول وفي كل ما يتم في الوجود من تغيرات»[١]. والأطروحة التي ندافع عنها، هي عكس ذلك تماماً؛ أي: أن التحول الذي يطرأ على النار مجرد تغيير كمي لا كيفي. فلنستدل على ذلك:

---

(١) عبد الرحمٰن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ص١٤٢.

- ٤ -

في مراتب صيرورة النار ونفي دلالة التحول الكيفي

بما أن الصراع قانون الوجود، الذي يلزم عنه، وقوع الصيرورة، فإن هيراقليط لا ينسى عند حديثه عن النار وصلها بديمومة الصيرورة. فيقدم لنا توصيفا لمراتب تمظهراتها الوجودية. بل يصح لنا أن نتأول الصيرورة الأنطولوجية في عمومها، وفي مختلف مستوياتها بأنها في حقيقتها مجرد تنويع في تمظهرات النار. إذ بالنظر إلى أن الشذرات الهيراقليطية تتحدث عن جوهرية النار في الوجود، وأن كل شيء نار؛ فلنا أن نستنتج من ذلك أن كل وضع أنطولوجي هو درجة من درجات تمظهر النار.

أما عن مراتب تلك الصيرورة ودلالاتها فهو ما نستخلصه من استجماع معطيات شذرتين اثنتين هما: الشذرة رقم (ب٦٠) المروية عند هيبوليت؛ والشذرة (ب٣١) المروية عند كليمون الإسكندري.

فلنبين ذلك بشيء من التفصيل:

ليتمكن هيراقليط من استيعاب درجات الكينونة في مختلف مراتبها، رسم للصيرورة طريقاً تصاعدياً وتنازلياً. وإذا نظرنا إلى

الشذرة (ب٦٠) سنراه يتحدث عن الطريق بوصفه واحداً، حيث قال: «إن الطريق الصاعد والنازل، طريق واحد، إنه هو ذاته»[١]. أما عن تلك التحولات التي تمس النار فيحدثنا عنها في الشذرة (ب٣١)، حيث يقول: «تحولات النار: في البدء بحر، ثم نِصْفُ البحر أرض، ونصفه الآخر بريستير»[٢].

لكن ألا يدل ذلك التغيير، الذي يطرأ على النار؛ فتصير ماء وترابا، ثم بريستير، على وجود فكرة مماثلة لنظرية الأسطقساط الموصولة بنظرية المبدأ/ الأصل (الأرخي)؟ لماذا إذاً رفضنا معاملة النظرية الهيراقليطية الواصفة لمراتب الصيرورة بالقراءة الأسطقساطية رغم أن في المتن الشذري الهيراقليطي معطيات تنطق بما يمكن أن يعزز تلك القراءة ويُسندها؟وكيف ينبغي النظر إلى ذينك الطريقين وفهمهما دون السقوط في تأويل أسطقساطي؟

لا ينبغي فهم حديث هيراقليط عن الطريقين الواصفين لصيرورة النار، بكونه حديثا يؤسس لنظرية أسطقساطية، تتحدث عن أصل/ أرخي الوجود وتحولاته؛ بل ثمة فارق في رؤية هيراقليط إلى النار، ومرتبتها في الأنطولوجيا، يمايزها عن رؤية الفلاسفة الملطيين إلى أسطقساطاتهم. ولكي **نفهم ذلك لا بد من إدراك دلالة التحول بوصفه تغييراً كمياً لا كيفياً.**

(١) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 10, 4.

(٢) Clément, Stromaque, V, 14, 104, 3.

ـ ٥ ـ

في وجوب بلورة تفسير كمي للشذرة (ب٩٠)

لكن يمكن من زاوية أخرى، الاعتراض على ما سبق بمنطوق الشذرة (ب٩٠) ـ المروية عند بلوتارك ـ حيث يشبه هيراقليط النار بالذهب. إذ يقول بأن «جميع الأشياء تؤول إلى نار، والنار تؤول إلى جميع الأشياء، تماماً كما يمكن تحويل البضائع إلى ذهب، والذهب إلى بضائع»[١].

أجل من خلال هذا التشبيه يتضح أن هيراقليط يرى أن كل شيء يؤول إلى نار. وهذا ما نجد توكيده أيضاً عند أرسطو في متن «السماع الطبيعي» حيث نقرأ: «كما يقول هيراقليط، كل شيء يتحول، في لحظة ما، إلى نار»[٢]. وهذا ما يؤكده المثال الوارد في الشذرة السابقة (أي الشذرة ب٩٠)، الذي يفيد أنه في سياق العملية التجارية يمكن لأي شيء أن يشترى بالذهب، كما يمكن أن تؤول كل سلعة إلى قيمة ذهبية.

---

(١) Plutarque, Que signifie le mot EI, 8, 388 E.

(٢) Aristote, Pysique, III,V, 205, a 3.

فهل يعني هذا تحولاً في الكيف أم نرد تلك الدلالة لنتشبث بتأويلنا بأن النار الهيراقليطية لا يطرأ عليها سوى التغيير الكمي؟

إن مثال الذهب قد يعطي انطباعاً دلالياً خاطئاً إذا ما أخذناه بحرفيته، وجعلنا من التحول من الذهب إلى البضاعة انتقالاً كيفياً، بينما ليس لدى هيراقليط اعتراف بوجود عناصر أسطقساطية مختلفة كيفياً، بل كل شيء هو في حقيقته نار، كما أسلفنا القول. حيث أن النار مبدأ خالد، والصيرورة لا تنال من خلوده، بل تحوله فقط تحويلاً غير كيفي. وهذا ما يجعل النظرة الهيراقليطية إلى ماهية الوجود، نظرة مغايرة للرؤية التي جاءت بها الفلسفة الملطية التي نظرت إلى تحولات الأسطقس بوصفها تحولات في الكيف وليس تغييراً في الكم فقط. إذ أن النار، في فلسفة هيراقليط تبقى ناراً في مختلف مراتب تلك الصيرورة؛ أي: أن كيفها لا يتحول.

لكن كيف ينبغي فهم الاصطلاحات الواردة في الشذرة (ب٣١)؛ أي: النار والبحر والأرض والبريستير؟

لفهم دوال الشذرة (ب٣١) نرى وجوب وصلها بالشذرة (ب٦٠)، وقصدنا من هذا الوصل ليس فقط تحرير فكرة التحول والصيرورة من دلالة الانتقال الكيفي، بل أيضاً تفهيم لفظ «البريستير» الذي هو من بين أكثر ألفاظ الفلسفة الهيراقليطية غموضا، حيث بفهم جدلية الطريق صعوداً وهبوطاً، نتقرى دلالة «البريستير» على نحو يجاوز مدلوله كهواء، إلى مدلول يفيد تمظهرا أنطولوجيا للنار، يبدأ بها الطريق من جديد في اتجاهه المعاكس. ذلك لأن هيراقليط يتحدث في الشذرة (ب٦٠) عن اتجاهين للطريق أحدهما يبدأ من الأسفل إلى الأعلى، والثاني من الأعلى إلى الأسفل، مع التوكيد على أنه ذات الطريق.

فكيف ينبغي فهم وحدة الطريق؟

إن وحدتها في نظرنا تعني **أن الذي في بدء الطريق من الأسفل هو ما في منتهى الطريق في الأعلى**. وفي ذلك ينبغي أن نفهم مسار صيرورة الوجود بكونها تنطلق من النار وتعود إليها. وبفهم تحولات النار بدلالة ذلك الطريق، يكون منتهى التحول بدء له في ذات الوقت. وعليه بما أن المبتدأ نار، يجب أن يكون المنتهى ناراً أيضاً. **هذا هو مفتاح فهم ذلك اللفظ الغامض؛ أي: البريستير، الذي نترجمه بالإعصار الذي يتخلله البرق.**

لنتأمل منطوق الشذرة (ب٣١): «تحولات النار: في البدء بحر، ثم نِصْفُ البحر أرض، ونصفه الآخر بريستير.»، إنه يرسم لنا صيرورة تحول النار، حيث تصير في البدء بحراً (ماء)، ومن البحر إلى أرض (تراب)، ومنه أيضاً ينتج بريستير Prestère؛ أي: صيرورة الماء بخاراً في شكل أعاصير محايثة ببروق. أي: إذا أردنا التعبير بلغة الأسطقساط سنقول إن من النار يتولد الماء، ومن الماء يتولد عنصران اثنان هما التراب (الأرض) والهواء، الذي يتحول إلى «بريستير»؛ أي: أعاصير يلتمع فيها الوميض الناري؛ فيعود الطريق من جديد إلى مبتدئه. أي: أنه يكون له بدء ناري في منتهاه، مثلما كان له بدء ناري جديد في مبتدئه.

أجل لقد اختلف الشراح منذ القديم، في فهم مقصود هيراقليط من لفظ الـ«بريستير»، إذ هو دال غامض ورد مرة واحدة في الشذرات الهيراقليطية دون إفصاح عن محتواه الدلالي. كما أن هذا الاختلاف مستمر إلى اليوم، فقد تأوله البعض بكونه هواء، كما هو الحال عند المؤرخ برنت الذي حدده بكونه دالاً على «الهواء الساخن». وهو تأويل مختلف عن تأويل كاثلين فريمان Kathleen Freeman التي

رادفته بـ«الينابيع Water-spout»[1]. **بينما نعتقد بناء على الوصل بين الشذرتين ب٣١ وب٦٠ أن أقرب توصيف لماهية الـ«البريستير» هو أنه إعصار ناري. وهذا المدلول هو محصول ترجمتنا لفهم كبار مؤسسي الفلسفة الرواقية مثل سينيكا.** ومعلوم أن ما يجعلنا نأخذ بفهم الرواقيين لدلالة البريستير، ليس فقط كونهم من أكثر الفلاسفة القدماء اهتماما وتعمقا في درس هيراقليط، بل أيضاً لأن ذات الدلالة تقريباً نجدها عند خصومهم الأبيقوريين. فأبيقور يفسر الـ«بريستير» بالزوبعة، ولوكريتيوس بالبرق.

ولذا صح القول بأن هيراقليط أراد بـ«البريستير» دلالة تجاوز الأبخرة الهوائية تحديداً؛ أي: أن الحالة البريستيرية للهواء هي الإعصار وما يتخلله من بروق؛ فإننا نقول إنه اختار عن عمد لفظا يسمح له بالدلالة على العود الجديد إلى الحالة النارية. فيكتمل له بلفظ البريستير تعيين لحالة انتهاء الصيرورة، وتعيين لبدئها من جديد. أي: اكتمال ترسيم اتجاهي الطريق إلى سفلي وعلوي؛ مع بقاء الطريق هو ذاته. وبذلك فإن لفظ الـ«بريستير» يؤكد الأطروحة التي ندافع عنها؛ أي: أن الصيرورة التي تمس النار تؤول إلى التحول الكمي لا إلى التحول الكيفي.

---

(١) د.أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص١٠٥.

- ٦ -
في تجاوز استشكال الشذرة (ب٧٦)

لكن قولنا السابق قد يعترض عليه من زاوية أخرى، بمنطوق الشذرة السادسة والسبعين - المروية بصيغ متعددة عند مكسيم الطيري Maxime de Tyr، وبلوتارك Plutarque، ومارك أوريل Marc-Aurèle - حيث يتحدث هيراقليط بصريح العبارة عن حياة النار وموتها؛ لنتأمل: برواية مكسيم: «والنار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، ويحيا الماء بموت الهواء، وتحيا الأرض بموت الماء»[(١)]؛ وبرواية بلوتارك: «موت النار، ميلاد للهواء، وموت الهواء ميلاد للماء»[(٢)]؛ وهذه الصيغة الواردة عند بلوتارك مقاربة في ألفاظ التعبير لما نجده عند مارك أوريل[(٣)] أيضاً.

فهل يعني هذا القول أن النار ليست خالدة؟! وأنها تموت فتحيى بدلا عنها كينونة كيفية جديدة (الهواء)؟ أليس القول بموت

(١) Maxime de Tyr, Discours, XII, 4, p489.

(٢) Plutarque, Que signifie le mot Ei. 18. 392c.

(٣) Marc-Aurèle, Pensées, IV, 46.

النار طعن صريح في الأطروحة التي دافعنا عنها بالفقرات السابقة؟

ليس ثمة طعن، بل إذا أردنا الرد بأسهل مأخذ، فيمكن أن نُشهر في وجه تلك الشذرات القائلة بموت النار، منطوق هيراقليط في الشذرة (ب٣٠) المروية عند كليمون الإسكندري، حيث يقول: «إن النار دائماً حية»(١). وأقوم سبيل موثوق النهج هو استيعاب الشذرات جميعها برؤية غير اجتزائية. وفي هذا السياق نؤكد أنه لا يمكن فهم تلك الحركة الجدلية بين الموت والتولد إلا باستحضار ديمومة الصيرورة، بمعنى أن النار إذ تموت تحيي في ذات الوقت في صيغة أنطولوجيتها اللاحقة في مراتب الصيرورة، وهي الصيغة التي لا تعني التحول الكيفي في كينونة النار، بل نقلة على مستوى درجات الصيرورة فقط؛ ومن ثم لا ينبغي فهم الموت هنا بوصفه فناء وزوالاً، بل لا بد من إدراك طبيعة اللغة الهيراقليطية التي تعبر عن كينونة الشيء بالنقائض؛ لأنه ينظر إلى تلك الكينونة بوصفها منغرسة في الصيرورة. وهو الانغراس الذي يسمح له بأن يعبر عن كل درجة بوصفها موتا وحياة في آن. وهنا نرى أن الوارد عند بلوتارك في بدء الشذرة الثامنة والثمانين، يعبر عن هذا المعنى عندما يقول بأنه بالنسبة إلى هيراقليط فإن «الحياة والموت شيء واحد»(٢).

هذا **أولاً** أما **ثانياً**؛ فينبغي أن نميز بين معنيين للنار في فلسفة هيراقليط هما: النار كمبدأ ثيولوجي، والنار في تجسيدها الحسي.

إذ نرى في حديث هيراقليط ـ في الشذرة رقم ثلاثين المروية عند كليمون الإسكندري ـ عن أن النار دائماً «حية»(٣)، وأنها تدير

---

(١) Clément, Stromaque, V, 14, 104, 2.

(٢) Plutarque, Consolation à Apollonios, 10, 106 E.

(٣) Clément, Stromaque, V, 14, 104, 2.

الكون، وتدمره، تحييه وتميته، وتؤول إليها كل الكائنات للحساب - حسب قوله في الشذرة (ب٦٦) المروية عند هيبوليت[1]، إشارات تفيد وجود مرتبة دلالية خاصة لمفهوم النار، يخرجها من مستوى الفيزياء إلى مستوى الثيولوجيا. وبذلك يتجاوز المستوى الدلالي للنار مقام الدلالة الأسطقساطية التي تبدت بها في بعض السياقات الأخرى، التي تتحدث عن صيرورتها وتحولاتها.

ثم **ثالثاً**: يجب ربط فكرة موت النار في تلك الشذرة الهيراقليطية بنظرية جدلية الكون والفساد. ومفتاح فهم ذلك هو استحضار التأثير الأنكسيمندري، فإذا كان هذا الفيلسوف الملطي يتحدث عن فناء العالم وعوده إلى الأبيرون، ثم تولده من جديد، فإن فيلسوف إفسوس يتحدث هو أيضاً عن تولد العالم وصيرورة عودته إلى مبدئه الأول؛ ثم تولد عالم جديد بعده، من ذلك المبدأ ذاته الذي لا تتغير طبيعته.

---

(١) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 10, 7.

- ٧ -

كون العالم وفساده ونظرية السنة الكبرى

لاحظنا في تحليل دلالة النار أن الشراح القدماء (سمبليقيوس، وأيتيوس، وجاليان) قدموا هيراقليط على نحو يقرب من الطريقة التي تُقدم بها الفلسفة الكوسمولوجية الملطية، وذلك خلال توكيدهم على فكرة النار كأصل وبدء. وإذا ابتغينا اعتماد هذا التقريب الدلالي لمفهوم النار وفق النظرية المشائية، وقلنا إن النار هي التجسيد الأسطقساطي للمبدأ، فلا بد من التنويه إلى أن هيراقليط بقوله بمبدئية النار نراه قد استجاب جزئياً لإشكالية الفلسفة الملطية، لكن مع الحرص على مخالفتها، والوقوف موقفاً نقدياً من محصولها النظري، على تعدده وتنوعه، حيث رفض أن يرى في الماء والأبيرون والهواء أصولاً بدئية.

لقد كان اختياره للنار لتعيين المبدأ راجعا إلى معنى المبدأ عنده كصراع وتنازع وصيرورة.... حيث رأى النار أقدر على إظهار تلك المعاني جميعها، إنها باحتراقها المتواصل تكون الأشياء وتفنيها، ومن ثم فليس ثمة تعارض بين الطبيعة النارية و«البوليموس»

(الصراع/الحرب)، ذلك الدال الذي عبر به هيراقليط عن التنازع الكائن في الوجود بمستوييه المادي والبشري. كما رأى فيها ما يسمح له باستحضار مختلف المعاني الدالة على حقيقة الوجود، كما يتصورها، بدءاً من الإضاءة الهادية لسلوك الطريق، وانتهاء بالقانون والإله المهيمن والحاكم.

يقول هيدغر، مشيراً إلى تعددية دلالة مفهوم النار عند هيراقليط:

«وهيراقليطس حين يتكلم عن النار يفكر قبل كل شيء في الإضاءة، كما يفكر في الإشارة الهادية التي تقدم المقياس وتسترده. وقد اكتشف كارل رينهارت إحدى شذرات هيراقليطس في كتابات هيبوليتوس، وأثبت صحة نسبتها إليه وبين أن النار (تو ـ بير) عنده تدل في نفس الوقت على معنى المتفكر (تو ـ فرونيموس) الذي يهدي كل إنسان إلى الطريق، ويدل كل شيء على مكانه. هذه النار المتفكرة الهادية تجمع كل شيء وتؤمن ماهيته وتحفظها عليه. وهذه النار المتفكرة هي التجميع الذي يهيئ تحقق الماهية ويقدمه. إن النار (بير) هي التجميع (اللوجوس) وتفكيرها هو القلب؛ أي: هو رحابة العالم التي (تنشر) الضوء والأمن. وهكذا نجد هيراقليطس يستخدم أسماء متنوعة للدلالة على الماهية الكاملة لشيء واحد بعينه»[1].

إذاً إن مفهوم النار عند هيراقليط أوسع في المدى الدلالي من أن تختزل في دلالة أسطقساطية. ولذا فحديثنا عن مكانتها في مبحث الكوسموس لا ينبغي أن ينظر إليه إلا بوصفه جانباً واحداً فقط من جوانبها المتعددة.

---

(١) هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة د.عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٤٠٠ ـ ٤٠٢.

لكننا إذ نرفض التأويل الأسطقساطي للنار، لا نتجاهل مبدئيتها في الرؤية الهيراقليطية إلى الوجود. بل في توصيفنا لتحولاتها قلنا بأن هيراقليط استفاد من آلية التكوين الأنطولوجي التي ابتدعها أنكسيمنس، فقال هو أيضاً بدلالة التكاثف والتخلخل. وفهم نظريته في مراتب التحولات الكمية للنار، يتحقق بوصلها بنظرية الكون والفساد. فعند أيتيوس[١] إشارة تفيد اعتقاد هيراقليط بأن الأرض تولدت عن النار، وعنها الماء، ثم بتبخر الماء تشكل الهواء؛ ثم يعود العود، فتدمر النار العالم وتفنيه لينشأ عالم جديد. وهذا التصور يلتقي مع الشذرة الهيراقليطية (ب٣١). لكن باختلاف دقيق، حيث ترسم لنا تلك الشذرة صيرورة التكوين من النار إلى الماء والتراب فالإعصار (بريستير).

والقول بالنار كفاعل بدء وفاعل إفناء (الشذرة ب٧٥)، تأويل يتطابق مع نظرية السنة الكبرى التي ينسبها القدماء لهيراقليط. تلك النظرية التي نلقاها متداولة أيضاً في الفكر الإغريقي وكذا في الفكر الشرقي الكلداني والفارسي. ومدلولها أن الكون سيشهد فناء كلياً في توقيت محدد، سمي **بالسنة الكبرى**. بيد أن في الموارد الدوكسوغرافية بعض الاختلاف في تعيين مقدار تلك السنة، فعند أيتيوس نقرأ: «صرح هيراقليط بأن السنة الكبرى بمقدار ١٨٠٠٠ سنة شمسية»[٢]. غير أن هيرمان ديلز صحح الرقم بأن المقصود هو ١٠٨٠٠ سنة. وهو الرقم الذي وجدنا أيضاً سونسورينوس[٣] ينسبه إلى هيراقليط في سياق مقارنته بأريستارك، قائلاً بأنه سمى تلك السنة

---

(١) Aétius, Opinions, I, III, 11.

(٢) Aétius, Opinions, II, XXXII, 3.

(٣) Censorinus, Du jour de la naissance, XVIII, 10-11.

الكبرى بـ«سنة الله». ويعتقد أريستارك بأن مقدارها ٢٤٨٤ سنة، بينما هيراقليط ولينوس (أحد الحكماء السبعة) يريا أنها ١٠٨٠٠ سنة. ولنا في نسب نظرية فناء العالم ثم تجدد ميلاده إلى هيراقليط، سند في المتن الأرسطي، حيث ينسبها له أرسطو في متنه الموسوم بـ«في السماء». كما نجد أيضاً عند سمبليقيوس توكيداً على أن هيراقليط اعتقد بأن العالم سيفنى في لحظة ما؛ ثم يتكون «في لحظة أخرى من جديد انطلاقاً من النار». وفي سياق الاستدلال أحال سمبليقيوس على المقول الهيراقليطي بأن النار «تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار.»، مشيراً إلى «أن الرواقيين سيأخذون بهذه النظرية لاحقاً»[١].

ولا نستبعد أن يكون هيراقليط من القائلين بنظرية السنة الكبرى، ليس فقط لأنه اصطلح على وصف صيرورة التحولات بدوال الموت والحياة، بل كذلك لسبب آخر، هو أن قوله في الشذرة (ب٦٦) بأن النار تلتهم كل شيء، وأنها ستحاسب كل الأشياء[٢]، يتقارب مع دلالة أبيرون أنكسيمندر، الذي قلنا بأنه تأثر بفلسفته دون اعتراف منه بذلك. ومن المعلوم أن أنكسيمندر كان من القائلين بتعدد العوالم، وجدلية كونها وفسادها. وهي نظرية رجحنا ـ في كتابنا الفلسفة الملطية ـ أن **تفسيرها الصحيح يكون بالمعنى الزماني، حيث نقدنا تفسيرها بدلالة التجاور المكاني. أي: أن مدلولها يفيد تعاقب وجود العوالم؛ أي: فنائها وتجددها، مما يلتقي مع نظرية السنة الكبرى عند هيراقليط، ويتناغم مع مدلولها تمام التناغم.**

---

(١) Simplicius,Commentaire, sur le traité du ciel, 94, 4.

(٢) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 107.

ـ ٨ ـ

بنية الكوسموس الهيراقليطي

هذا على مستوى رؤية هيراقليط إلى العالم في بعده الكوسمولوجي، أما عن توصيفه لـ«بنيته»، فإن بعض شذراته تقدم معطيات واصفة، لكنها في مجموعها أقل من **ترسيم كامل بنية الكوسموس، حيث لا نجد استفاضة في التوصيف، بل فقط تلميحات متفرقة منثورة هنا وهناك**، كتلك الواردة عند أيتيوس Aétius[(١)] التي تفيد بأن هيراقليط كان يعتقد بأن النجوم هي حصيلة تكاثف النار، ناسباً ـ أي: أيتيوس ـ هذا التصور إلى برمنيد أيضا. أو كقوله بأن «النجوم تتغذى من البخار الصاعد من الارض»[(٢)]، وقوله بأن الشمس شعلة عاقلة خرجت من البحر[(٣)]. وأنها حسب الشذرة السادسة المروية عند أرسطو «تتجدد كل يوم»[(٤)].. وأنه «بدون

---

(١) Aétius, Opinions, II, XIII, 8.

(٢) Aétius, Opinions, I, XVII, 4.

(٣) Aétius, Opinions, II, XX, 16.

(٤) Aristote, Météorologiques, II, 2, 355a 13.

الشمس سيكون الليل»[1] حسب الشذرة التاسعة والتسعين المروية عند بلوتارك. وقوله إن القمر له شكل زورق[2]. وقوله في الشذرة الثالثة المروية عند أيتيوس بأن الشمس بحجم قدم واحد[3]!

وهي أقاويل لا نراها تفيد أي معنى فلسفي/علمي يمكن استحضاره بوسم التقريظ. بل إذا أخذناها بحرفية مداليل ألفاظها فإننا سنقع فيما وقع فيه بعض المؤرخين والشراح، من تسفيه هيراقليط ونقده على مثل هذه التصورات الساذجة، وخاصة توصيفه لحجم الشمس بمقدار القدم؛ بيد أننا نميل إلى الظن بأن ذلك بعضا من رمزية أسلوبه، ومن ثم لا ينبغي قراءة تلك الشذرات قراءة حرفية. فإذا كان جمهور الفلاسفة والمؤرخين قد أجمعوا على أن طريقة التعبير الهيراقليطي تقوم على الاستعمال الرمزي للغة، فإننا لا نرى سبباً في قراءة هذه الشذرات بغير القراءة الرمزية. ومن ثم فإن الكتابات التي يحلو لها سلوك مسلك النقد والتسفيه نراها هنا قد **تناقض ماهية اللغة الهيراقليطية، إذ تقرأها بغير اعتبار لطبيعتها الإشارية الرامزة.**

لكن الترفع عن تسفيه هيراقليط لا يعني الإمساك عن القول بأن رؤيته إلى الكون دون المستوى العلمي لزمنه. حيث **إذا قارناه بفلك الفيثاغوريين مثلا، أو برياضياتهم، أو بفيزياء لوسيب لا نجد له أي فضل، بل هو جد متخلف في هذه الحيثية من الإمكان المعرفي لزمنه الفلسفي.**

وبعد، لقد تناولنا في السطور السابقة بنية الكوسموس،

---

(١) Plutarque, Lequel est le plus utile, le feu ou l'eau,7,957 A.

(٢) Aétius, Opinions, II, XXVII, 2.

(٣) Aétius, Opinions, II, 21, 4.

وصيرورة مكوناته بدءاً من النار، حتى منتهى الكون بالفساد في السنة الكبرى؛ غير أن الكوسموس ليس مادة فقط، بل حياة أيضاً، فما تفسير هيراقليط لظاهرة الحياة، بمدلولها الأوسع، وكذا بمدلولها الإنساني؟ وما درجة التناسب النسقي بين تفسيره للوجود الكوسمولوجي وبين تفسيره للوجود الإنساني؟

ذاك هو موضوع بحثنا في المسطور الآتي.

الفصل الثالث

الحياة والنفس من منظور هيراقليط

قلنا في مبحث النار إن الفلسفة الهيراقليطية تنظر إليها من حيثيتين اثنيتن، إذ هي، من حيث التجسيد الفيزيائي، توكيد ظاهر على الحركة، ومن جهة تجسيدها الحيوي مبدأ الحياة ودليلها.

كما لاحظنا أيضاً في مبحث الصيرورة أن الثابت النظري الذي يتكرر مثوله في الرؤية الهيراقليطية، هو فكرة الصراع الناتج عن نمط تركيب الوحدة بالاختلاف، وهو ثابت تحول إلى قانون لتفسير الكينونة.

فكيف سيحضر ذاك الثابت النظري القائل بفكرة الصراع في تفسير هيراقليط لظاهرة الحياة؟

وكيف سيستعمل فيلسوف إفسوس مرتكزه المفهومي (أي مفهوم النار) لبناء دلالة الحياة؟

إن استصحاب ما سبق توكيده في مسألة محورية مفهوم النار، عند انتقالنا للحديث عن الحياة من منظور هيراقليط توكيد على أن هذا الانتقال في الموضوع لا يؤشر على انفصال عما تم تقعيده على المستوى التصوري السابق، بل الصلة بين الحياة والنار، **هي من الوثاقة والتوكيد إلى درجة التعليل الحتمي الواصل بين السبب والمسبَّبِ**؛ إذ أن الحياة حسب الرؤية الهيراقليطية حرارة؛ أي: أن علتها نار.

وما يؤكد ذلك هو النظر في الشذرات من مدخل مفهوم آخر

يرتبط بموضوعة الحياة من جهة ضديدها؛ أي: الموت. ذلك المفهوم الذي نحتاج إلى استعلام رأي هيراقليط فيه لكي نفهم كيفية تفسيره لموت الكائن الحي من خلال مفهوم النار ذاته.

هكذا إذاً ترتسم الأبعاد المفاهيمية لمبحثنا هذا، فلنتناولها بوجيز القول بعداً تلو آخر:

- ١ -

الحياة كتجسيد حيوي للنار

يرى هيراقليط أن الجسد في مستواه الحسي، لا قيمة له بلا نفس؛ أي: لا قيمة له بلا ذاك الحامل لسر الحياة؛ أي: النفس التي هي نفخة هوائية صادرة عن العنصر الناري. صحيح أن النار محايثة لكل شيء، وصحيح أيضا أن خضوعها لقانون الصيرورة لا يمس كيفها، لكن تلك المحايثة لا تعني أن مقدارها متماثل في مختلف الكينونات الوجودية، بل إن حضورها في النفس أكبر بكثير من حضورها في المادة الجسدية. والحياة عامة مرهونة بالحرارة النارية بينما ضديدها؛ أي: الموت، هو انطفاء لجذوتها في الكينونة، سواء كانت كينونة حيوانية أو كينونة إنسانية.

بهذا تختزل الهيراقليطية تفسير ظاهرة الحياة المنبثة في الوجود، حيث تعللها بالنار، فيستقيم لها بذلك ترابط بنيتها النظرية، وتناغم عناصر رؤيتها إلى العالم.

لكن ما سبق اختزال، وفعل الاختزال لا بد فيه من انتقاص لباقي ملامح الصورة، لذا لا بد في الفقرات التي تتلو، أن ننتقل إلى

تناول حيثيات أخرى تفيد في بيان دلالة الحياة من خلال إيضاح معنى جدلية الحياة والموت.

إن الذي يمنح الرؤية الهيراقليطية الوحدة النظرية، أو لنقل التناغم النسقي هو وحدة فكرة القانون. حيث أن اللوغوس الذي يحكم المجال الكوني هو ذاته الذي يحكم المجال الحيوي الإنساني. فما ماهية ذلك القانون الأنطولوجي؟

أشرنا من قبل إلى أن القانون الأنطولوجي، حسب هيراقليط، هو الصراع. ومن تمظهراته في الكائن الحي، جدل أو صراع بين العنصر الناري والعنصر الرطب. ويرى هيراقليط أن الكائن الإنساني جماع من ثلاثة مكونات هي «النار، والماء، والتراب»[١].. وفي تحليله لظاهرة الموت يعتمد على جدلية مكوني النار والماء، حيث يفصح في تحليله للكائن الحي عن فكرة جديدة، هي اللاتوازن. لأنه لا توجد في أي نفس من «النار والماء مقدار متوازن لمدة طويلة. بل لا بد لأحدهما من السيطرة على الآخر. والنتيجة في حالة سيطرة هذا أو ذاك هو الموت»[٢].. بمعنى أن سيطرة عنصر معين يؤدي إلى اللاتوازن فالموات. أي: ليس وجود مقدار مبالغ من النار في ذات ما توكيد لحياتها، بل إن الروح الجافة إذا ما حصل فيها تمكن وهيمنة للنار، فإن النتيجة هي الموت؛ لأن «هيمنة النار تؤدي إلى الموت، مثلها في ذلك مثل هيمنة الماء»[٣].

إن موت النفس «هي أن تصير ماء»، حسب مقول هيراقليط في الشذرة (ب٣٦). وهذا بالضبط ما يحصل للنفوس التي تبحث عن

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid. p169.

(٢) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid. p171.

(٣) ibidem.

اللذة. لأن اللذة هي بلل الروح، حسب قوله في الشذرة (ب٧٢). والقول بصيرورة النفس إلى ماء، يدفعنا إلى الاستفهام عن طبيعة النفس. وللجواب عن هذا الاستفهام لا بد من استحضار وجوه استعمال مفهوم الماء والهواء في فلسفة هيراقليط. وأعني بشكل خاص ضرورة تفسير دلالة الشذرة السادسة والسبعين المروية بتعابير متقاربة عند مكسيم الطيري، وبلوتارك، ومارك أوريل. حيث نلحظ أن حياة الماء وكينونته تتحصل بموت الهواء الذي يحصل بموت النار. وتلك جدلية تفيد أن هيراقليط يتصور النفس على نحو مقارب لتصور أنكسيمنس؛ أي: أنها هواء، غير أننا إذا تأملنا تلك الجدلية التي تحدث بها هيراقليط في الشذرة السادسة والسبعين نستطيع القول إن هوائية النفس تجد أصلها الذي منحها الوجود في النار.

وتفسير الفكرة، في نظرنا، مرهون بفهم جدلية الحياة والموت، في سياق ربطها بفكرة الطريق إلى الأعلى والطريق إلى الأسفل. وبلغة فيزيائية فالسلوك: «إلى الأعلى اقتراب من النار، بينما انتهاج الطريق نحو الأسفل اقتراب... من الماء»[١].. ثم إن هيراقليط يزيد في بيان نظريته في النفس، فيقول في الشذرة المروية عند سطوبي: «إن النفس الجافة هي الأكثر حكمة والأفضل.»؛ أي: أن الخطر الذي يتهدد النفس هو نقصان ناريتها بفعل الرطوبة. إذ «بمقدار ما تكون تلك النفس نقية بمقدار ما تكون كاملة»[٢]، ونقاء النفس حسب هيراقليط هي أن تكون جافة غير رطبة؛ أي: أنه حتى في تمايز النفوس يؤكد على الحيثية النارية.

(١) Charles H. Kahn, A New Look at Heraclitus, ibid, p199.

(٢) Zeller, ibid, pp79-80.

وقد سبق أنْ قلنا من قبل إن النار ذات قيمة محورية تعلو على غيرها من أشكال الكينونة. لذا من المحتمل جداً صحة تأويل موقف هيراقليط من الموت بالماء والموت بالنار، بكونه يقوم على لحاظ تفاضلي يفيد بأن المثال بالموت الناتج عن سيطرة النار يختلف عن المثال بالموت الناتج عن هيمنة الماء، وإن تماثلا في المصير ذاته؛ أي: الموت. وذلك لأن «الذين يموتون بالنار لا بالماء، يصيرون آلهة،»[1] وإن كان المعنى هنا لا نراه يفيد التحول الحقيقي من الكينونة البشرية إلى كينونة ألوهية، بل نراه يفيد سعادة المآل. أما «النفس التي تموت بفعل إسراف في الرطوبة، فتنزل إلى الأرض. ولكن من الأرض يتكون الماء، والماء يتبخر ليصير مرة أخرى نفساً»[2].

وفي سياق الاستدلال على أهمية الجفاف ونفي الرطوبة، لتوكيد كمال النفس، يأتي حديثه في الشذرة (ب١١٧) عن تأثير الخمر التي تنقص من جفاف النفس، ومن ثم تفقدها اتزانها العقلي، حيث يقول هيراقليط «يقاد السكير بطفل صغير؛ إنه لا يعرف أين يسير؛ لأن نفسه مبللة»[3].

وفي سياق الحديث عن مصير النفس بعد الموت، يتبين أن هيراقليط يتحدث عن نقلة جديدة، بل يشير في الشذرة (ب٢٧) - المروية عند كليمون الإسكندري[4] - إلى أن الموت يخبئ للناس ما لا يتوقعونه. وفي الشذرة (ب١٤) يتساءل قائلاً: «لمن يقدم هيراقليط

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p172.

(٢) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibidem.

(٣) Stobée, Florilège, III, 5, 7.

(٤) Clément d'Alexandrie, Stromates IV, 146.

الإفسوسي نبوءته؟» ثم بعد أن عدد من يرسل لهم نبوءته، يحذر بوقوع نذيره عليهم بعد الموت: «لهؤلاء يتنبأ - أي: هيراقليط - بالنار»[١]. . وفي سياق إيراد هذه الشذرة عند كليمون الإسكندري، ثمة تعليل للنذير بكون هيراقليط يرى الطقوس الدينية أفعالا مخالفة للدين. بينما يشير في الشذرة الرابعة والعشرين إلى أن «الذين يسقطون في ساح الحرب، يمجدون من الآلهة والناس أيضاً.»[٢].

وهذا وذاك يعززان القول بأن هيراقليط كان يعتقد بانتقال النفس إلى حياة جديدة بعد موتها. ويذهب المؤرخ الألماني زيلر إلى القول: «لا شك كان [هيراقليط] يعتقد بأن النفوس دخلت الأجساد بعد أن ارتحلت من وجود علوي، وأنها تعود إليه في صورة ملائكة في حياة أكثر طهراً، عندما تكون مستحقة لهذا الارتقاء»[٣]. . **لكن على الرغم من أن زيلر أورد هذا الاستنتاج بجزم ويقين نافيا احتمال الشك عنه، فإننا لا نجد المتن الشذري يفصح عنه بصراحة تسمح لنا باعتماده.** هذا وإن كنا نرى أن سياق اللحظة الفلسفية الموسوم بكونه زمن «اليقظة الدينية»، فضلاً عن أنه كان سياق شيوع الفكر الفيثاغوري الذي طور فكرة استمرارية النفس بعد الموت من خلال نظرية التناسخ، هو مهاد ممكن لتبلور فكرة نزول النفس من الوجود العلوي، وعروجها إليه بعد الموت.

ثم إذا أضفنا هذه الدلالات السابقة إلى محصول شذرات أخرى سيتبين أن لهيراقليط رؤية أخلاقية يؤسس عليها رؤيته إلى طبيعة نمط السلوك الواجب على الإنسان انتهاجه في حياته، إذ نجده

---

(١) Clément d'Alexandrie, Protreptique, 22.

(٢) Clément, Stromates, IV, 16, 1.

(٣) Zeller, ibid, p87.

يقول في الشذرة (ب١٠٠) المروية عند سطوبي: «ليس من الخير للبشر أن يحصلوا على كل ما يرغبون فيه»[١]. ويقول في الشذرة (ب١١١) «المرض بالنسبة للصحة هو ما يجعلها جمالاً وخيراً، وكذا الجوع بالنسبة للشبع، والتعب بالنسبة للراحة»[٢].. ويقول في الشذرة (ب٤) المروية عند ألبير الكبير Alber le Grand «إذا كانت السعادة تكمن في اللذات الحسية، فيجب أن نقول إن الثيران سعيدة عندما تلقى الكشنى[٣]»[٤] وهذا ينسجم مع الوارد في كتب السير من معطيات وشواهد تفيد زهده في الحياة.

ووصلا للاحق بالآتي، لنذكر بما سبق تقريره:

تبين لنا أن هيراقليط يفسر الحياة من مدخل مفهوم النار؛ ويقيم التفاضل في أنواع النفوس، بناء على مقدار استبطانها للخاصية النارية حيث قال بأن الروح الجافة أفضل من الروح الرطبة، بل وحدد مئالها بعد الموت بناء على المفاضلة بين العنصر الغالب في حدث موتها، هل هو النار أم الماء.

ونضيف الآن لهذا التبيان، أن مكون النار لا يحضر فقط لتفسير ظاهرة الحياة، والتفاضل بين مصائر الأرواح، بل يُعتمد من قبل الهيراقليطية لتفسير العلاقات الاجتماعية أيضاً.

فكيف استقام لهيراقليط وضع أساس نظريته في الاجتماع، على موقد من نار ذات لهب؟!

---

(١) Stobée, Florilège, III, 1, 176.

(٢) Stobée, Florilège, III, 1, 177.

(٣) نبات الكشنى مر الطعم، فلعله استحضره لهذا السبب، قصد استهجان لذة الجسد.

(٤) Alber le Grand,Des plantes, VI, 401, éd.Meyer, p.545.

ـ ٢ ـ

الاجتماع الهيراقليطي ونظرية البوليموس (الصراع)

دللنا في المبحث الذي خصصناه لمفهوم الصيرورة على شمولها للمجالين الفيزيائي والإنساني. ثم فصلنا القول في نتاجها في المجال الأول في مبحث الكوسموس، **أما الآن فسنبحث نتاج الصيرورة في المجال الاجتماعي**، حيث سيتبين لنا أن هيراقليط يختص، دون غيره من الفلاسفة الذين سبقوه أو زامنوه، بنظرة متميزة إلى ماهية الصراع كشرط وضرورة أنطولوجية.

كيف ذلك؟

في توصيفه للتنازع (البوليموس) المحدد للعلاقات الجارية في الوجود، يبدو هيراقليط بنظرة ذات بعد قيمي يستحق التوكيد، وهو أن الصراع أو الحرب(١) **لا يرد عنده بتوصيف مستهجن، أو سمت**

(١) ثمة ما يلفت الانتباه في متن هيراقليط، وهو تكرار لفظ الحرب والتنازع والصراع، ونرى ذلك أثراً لوقع لحظته التاريخية المثقلة بهاجس الحرب. لكننا لا ينبغي أن نقف عند الواقع السياسي لأفسوس وأيونيا في صراعها مع فارس. بل لا بد من تجاوز الدلالة السياسية للحرب، إلى دلالتها الأنطولوجية، كـ«صراع» لكي نمسك بالدلالة الواصلة بين هذا التصور الذي يجد باعثه في الواقع السياسي، وبين طبيعة الرؤية الهيراقليطية إلى العالم في كليتها.

مستقبح، أو في سياق تمني زواله، بل الصراع شرط الوجود ذاته، وليس ثمة إمكانية لانتفائه. ولذا ينتقد هيراقليط هوميروس لأنه توهم في إلياذته إمكان «زوال التنازع بين الآلهة والبشر.»[1]. بينما زوال الصراع، لا يعني سوى السكون والموات؛ لأن عنه تتولد الصيرورة؛ أي: تتولد الحركة والحياة، حيث أن كل شيء يحدث بالصراع والتنازع كما تقول الشذرة ب٨٠[2]. وهذا ما يمكن أن يستفاد أيضاً من قوله في الشذرة الثالثة والخمسين المروية عند هيبوليت «الحرب أب... وملك»[3]. وفي هذين النعتين (الأبوة والملك) رمزية لها دلالة وشمول.

لكن لماذا لم يقتصر هيراقليط على أحدهما؟ أي لماذا حرص على تثنية النعت؟

وجواباً، يبدو أن هيراقليط كان يقصد إضافة دلالية جديدة، وليس فقط عطفا لدال مرادف. فالبوليموس من منظوره هو أب الأشياء جميعها؛ أي: منه تتولد الأشياء وتصدر. ثم إنه من جهة ثانية ملك حاكم. بمعنى أن دوره لا يقتصر على لحظة التولد والظهور، بل له دور حاضر أيضا بعد تلك اللحظة؛ كحاكم وملك. وعليه يكون البوليموس أبا تولدت منه الكائنات، وملكاً يحكم وجود تلك الكائنات حتى بعد تولدها وظهورها.

لكن البوليموس يرد أيضاً في المتن الهيراقليطي، وتحديداً في الشذرة (ب٥٣)، ليس فقط بوصفه أب الأشياء والكائنات بل «أب الآلهة» كذلك! فماذا يقصد هيراقليط بهذا التعبير؟

---

(١) Aristote, Ethique à Eudème, VII, I, 1235a, 26.

(٢) Origène, Contre Celse, VII, 42. Et Aristote, Ethique à Nicomaque, 2, 1155b4.

(٣) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 9, 4.

توقف بعض الباحثين[1] عند تعبير «الحرب أب الآلهة»، فأشار إلى أن من بين الشروح الممكنة هو أن المقصود من تلك العبارة الشذرية هو أن الصراع/الحرب (البوليموس) «تظهر الآلهة»؛ أي: تظهر من يسود (السادة)؛ كما تظهر أيضا بالتبع من يساد عليه (العبيد). فيكون التعبير هنا منصرفا إلى ناتج الصراع (البوليموس) من حيث هو ترتيب لمقامات الكائنات.

وعود على بدء، يتبين لنا أن علة الحركة الوجودية أو الصيرورة هو أن وحدة الوجود تعدد اختلافي. وأن هذه التعددية محكومة بقانون الصراع. لذا من الطبيعي أن نرى هيراقليط ينتقد بشدة الراغبين في نفيه، رائيا في موقفهم هذا عدم إدراك لطبيعة الوجود. يقول أرسطو في متنه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، معبراً عن موقف هيراقليط: «للضد قيمة، فمن الأشياء المختلفة يتولد أجمل تناغم»[2]. وفي هذا التوصيف لمركزية الصراع (البوليموس)، وتلك النظرة القيمية التي ترفع من شأنه، تكمن الخصوصية الفلسفية لهيراقليط. فالصراع عنده هو «ديكي Dike[3]»؛ أي: عدل؛ لأنه تعبير عن قانون الوجود. لهذا حتى على المستوى الاجتماعي نجد هيراقليط يرى «أن النظم البشرية لا تدوم إلا بمقدار توافقها مع القانون الإلٰهي»[4]. ؛ أي: الصراع.

لذا من المناغم لهذا الموقف الفلسفي، أن لا نجد في متن

---

(١) انظر مثلاً كليمونس رامنو في:
Clémence Ramnoux, Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots, Les Belles Lettres, 1968, p.108.

(٢) Aristote, Ethique a Nicomaque, VIII, 11, 1155 b4.

(٣) كلمة ديكي Dike باليونانية تعني العدل.

(٤) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p83.

هيراقليط أي نقد منه للغازي (الفرس)؛ وكأنه كان ينظر إلى هزيمة اليونان أمام فارس، تعبيرا عن حتمية قانون الصراع العادل! فالصراع الواقع في الاجتماع البشري؛ أي: الحرب، ليس مجرد ظاهرة جارية في الوجود الإنساني فقط، بل هي سنة كونية جارية في الوجود عامة. **فالاجتماع البشري مثله مثل الاجتماع الكوني يقوم على نار مشتعلة بالتنازع والصراع.** ولذا فال «بوليموس» ليس ظاهرة مرضية أو مضادة لطبيعة الأشياء، بل هي تعبير عن قانون منغرس في طبيعة الوجود عامة.

ثم إن الصراع (البوليموس) عند هيراقليط ليس فقط عدل Dike، بل هو أيضاً إيريس Eris أي: مثمر. لكن هل معنى ذلك أن نتأول الشذرة (ب٨٠) والشذرة (ب٥٣)[1] بوصفهما تقريظا للحرب ومناداة بها؟

سيكون من الشطط دفع الفلسفة الهيراقليطية إلى النطق بهذا المعنى. صحيح أنه لا ينظر إلى الحرب بنظرة هيزيود[2]، أو هوميروس المثقلة بالتشاؤم، بل يرى أن الحرب منتجة ومثمرة، مهما كانت النتيجة التي تؤول إليها. لكن مع ذلك ليست الحرب أو البوليموس من منظور هيراقليط تلك الحركة الهوجاء المدمرة، ففي تقديمه للصراع والتنازع لا يتحدث هيراقليط عن الحرب المدمرة، بل الحرب المثمرة، التي لا «ينفي أحد طرفيها الطرف الآخر»[3].

---

(١) تذكيراً: في الشذرة (ب٨٠)، المروية عند أوريجين، يقول هيراقليط بأن كل شيء يحدث بالصراع والتنازع، وفي الشذرة (ب٥٣) المروية عند هيبوليت ينعبت الصراع الحربي بأنه أب وملك.

(٢) Hésiode, Tr. 230, 235.

(٣) Marcel Conche. Héraclite, Fragments. PUF, 1986, p.440.

وعود إلى مبتدأ حديثنا:

لقد قلنا إن هيراقليط يختص «دون غيره من الفلاسفة الذين سبقوه أو زامنوه بنظرة متميزة إلى ماهية الصراع كشرط وضرورة.»؛ غير أننا لم نورد في السطور التي نثرناها، سوى تمايزه عن هيزيود، وهوميروس الذي تمنى زوال التنازع والصراع، ولم نستحضر لو بكلمة فكرة الصراع كما تمثلتها الفلسفة الإغريقية التي سبقته؛ ونعني بشكل خاص فلسفة أنكسيمندر الذي قال هو أيضا بالصراع كشرط وجودي.

فما الفارق الذي سمح لنا بأن نقول بأن لدى هيراقليط رؤية مميزة، تستحق أن توسم بكونها نظرة مخصوصة به، تمايزه عن غيره؟

ـ ٣ ـ
في اختلاف تقييم الصراع بين أنكسيمندر وهيراقليط

أجل لا يصح القول بأن الفلسفات السابقة عليه لم تتنبه إلى مبدأ الصراع بمدلوله كشرط للكينونة؛ بل نرى الشذرة الواحدة بعد المئة المروية عند بلوتارك[١]؛ أي: تلك التي يقول فيها بأنه «علم نفسه»، إخفاء مقصوداً لما استدانه من سابقيه! ونخص بالذكر فكرة الصراع التي سبقه أنكسيمندر إلى القول بها. وقد لاحظنا من قبل أن هيراقليط يصمت عن ذكر فيلسوف الأبيرون، فلم يستحضره في مورد نقده للفلاسفة، وفي ذلك ملحظ نبهنا إليه، وقلنا من قبل: إذا لم يذكر هيراقليط أحدا بسوء فذاك اعتراف منه بقيمته!

ومن حيثية مقولة الصراع، سبق أن أشرنا في مبحث أنكسيمندر ـ في كتابنا «الفلسفة الملطية» ـ إلى أن هذا الأخير ركز عليها في تعليل تكون الكائنات، بل ذهب إلى حد القول بأن صيرورة الوجود هي صراع ينتهي بالعود إلى الأبيرون، حيث تحاسب الكائنات على ما فعلت خلال صراعها وتعدي بعضها على البعض.

---

(١) Plutarque, Contre Colotès, 20, 118 C.

تقول الشذرة الأنكسيمندرية المنقولة عن ثيوفراسطوس برواية سمبليقيوس:

«إن مبدأ الأشياء الموجودة هو الأبيرون. . . صدرت عنه كل السماوات والعوالم التي يحتويها. والحال، أن ما تتولد منه الأشياء، إليه تعود[١]، حسب الضرورة؛ لأنه يجب أن يعوض بعضها بعضا، عقابا وتكفيرا عن تعديه، تبعا لزمن محدد»[٢].

وفي هذا نرى بوضوح سبق أنكسيمندر إلى توكيد مقولة الصراع، وجعله معطى أنطولوجيا يتكون وفْقَهُ الكون. لكن رغم ذلك **لا بد من التوكيد على وجود فارق نوعي بين التصور الأنكسيمندري وبين التصور الهيراقليطي لدلالة الصراع، فتصارع الأضداد يصوره أنكسيمندر بوصفه «ظلماً» و«تعدياً»**، وأن العود إلى الأبيرون هو للحساب؛ أي: أن أنكسيمندر يتصور الصراع «شراً»، «وأن وجود التعدد هو ثغرة في وحدة الواحد»[٣]؛ بينما الأمر عند هيراقليط غير ذلك، إذ «ليس ثمة وحدة دون تعدد، ولا تعدد دون وحدة»[٤].

بمعنى أن الصراع طبيعة الأنطولوجيا، أو لنقل إنه ماهيتها، التي بدونها لن تكون. ومن ثم فالوضع الطبيعي للكينونة هو التعدد والصراع لا الواحدية بمدلولها الماهوي كتماثل لا يعتوره تضاد ولا يخترق تعالق كينونته الصائرة صراع.

كما أن ثمة فارقاً آخر بين موقف أنكسيمندر من صراع الأضداد

---

(١) أول ما يصدر عن الأبيرون، حسب أنكسيمندر، خاصيتان متضادتان هما الحار والبارد. وهذا التضاد محل صراع، ومنتهاه هو تكون العالم، الذي ستكون خاتمته فناء وعوداً إلى الأبيرون من جديد؛ ليتم التعويض على التعدي الحاصل خلال ذلك الصراع.

(٢) DK12 A 9, et B1.

(٣) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid. p159.

(٤) John Burnet, ibidem.

وموقف هيراقليط منها، حيث إذا كان فيلسوف ملطية يرى حصيلتها ظلما يستلزم العود إلى الأبيرون لإيقاع الجزاء، **فإن هيراقليط في الشذرة الثمانين**[1] **يرى في هذا الصراع عين العدل.**

وهذا الربط الجامع بين اختلاف الوجود يجد أصله في نظرية اللوغوس.

وعليه، **ننتهي مما سبق إلى أن ملامح الرؤية إلى العالم التي رسمها هيراقليط ذات خصوصية وجدة،** وأن نقطة ارتكازها تكمن في القول بأن الوحدة تعدد وتعارض؛ وأن هذا التعدد الاختلافي لا بد أن ينتج عنه صراع وصيرورة. غير أن ذلك لا يعني انفلات الوجود إلى متاهة من التنازع بغير ناظم، بل ثمة قانون مهيمن يضبط صيرورة الصراع، يسميه هيراقليط باللوغوس.

وهكذا تخلص بنا صيرورة بحثنا في الفلسفة الهيراقليطية إلى مفهوم ثالث يستوجب البحث، أعني **مفهوم اللوغوس.**

---

(١) Origène, Contre Celse, VI, 42.

الفصل الرابع

مفهوم اللوغوس

في لحظة إشراق فكري ابتدع هيراقليط الدلالة المفهومية لـ«اللوغوس»، ومنذ تلك اللحظة سيبدأ ذلك اللفظ في التقدم إلى المتن الفلسفي كدال مفهومي ذي مكانة محورية في القاموس الفلسفي.

لكن «**اللوغوس**» **لفظ رحال** نلقاه في كل لحظة تاريخية مكتسياً لبوساً دلالياً مختلفاً، وكأنه شخصية مهووسة بالتناغم مع تقلبات الذوق:

ففي **استعماله الإغريقي القديم** دل على «الكلام» و«الخطاب» بعد دلالته على الربط والجمع... وفي ذلك تناغم مع لحظة تأسيس الفكر الإغريقي حيث كان للخطاب - في سياق المدلول الديني لنبوءات كهانة المعبد، وكذا في سياق الخطابة السياسية المرتبطة بميلاد النظام الديموقراطي - رمزية وحضوراً.

وفي **اللحظة الأفلاطونية والأرسطية** صار اللفظ متلبسا بمدلول العقل المحايث أو النظام والغائية. ثم تلبس، في اللحظة الرواقية، بمعنى القانون المنظم للعالم. وفي تلك الدلالات المتقاربة، تناغم مع لحظة استواء الفكر الفلسفي كخطاب متمايز عن مختلف أنماط الخطابات الأخرى بكونه خطاب العقل الاستدلالي المنظم.

ومع **الفلسفة الأفلاطونية الجديدة** صار اللوغوس دالا على كينونة تتوسط العقل الإلٰهي ونفس العالم. وهي دلالة مقاربة للمعنى

الذي سيرد به اللفظ في الفلسفة الهلنستية مع فيلون الإسكندري، الذي جعله لحظة تتوسط الله وفعل الخلق. وتلتقي هذه الدلالة التي منحته إياها الفلسفة اليهودية - التي يمثلها فيلون -، مع الدلالة التي ورد بها اللفظ في التراث الكلامي/الفلسفي المسيحي، حيث استعمل اللوغوس للدلالة على «الكلمة»؛ أي: العقل الإلٰهي المنظم للعالم؛ أي: «المكون الثاني للثالوث، الذي تجسد في المسيح»[1].

ونرى في تلك الدلالة امتثالاً لشرط لحظة الانتقال من واقع الفكر اليوناني إلى إطار ثقافي جديد موسوم بامتزاج الفكر الفلسفي بالفكر الديني الوسيط.

ثم، بدءاً من **القرن السابع عشر** صارت دلالة اللوغوس على الفكر تأخذ أولوية إلى الدرجة التي استبعدت فيها دلالته على الكلمة والكلام. وهذا التحول الدلالي يتوافق مع **لحظة الكوجيتو**، كلحظة فلسفية مركزية في تاريخ الفكر الحديث.

ومع مجيء **الفلسفة المعاصرة**، استعيدت الدلالة اللغوية الفيلولوجية؛ فصار اللوغوس دالاً على الربط والجمع، فتمت إعادة تأويل الفلسفة الهيراقليطية بتوكيد تلك الدلالة، واستبعاد معنى اللوغوس كعقل، الذي نظر إليه بوصفه تحويلاً دلالياً يرجع إلى الانقلاب الأفلاطوني الذي رفع من الخطاب العقلي على غيره من أنماط الخطابات.

وفي هذا السياق قدم **هيدغر** أطروحة من مدخل دلالي مغاير، حيث لم يتوقف فيها عند استعادة دلالة اللوغوس ككلام وخطاب، بل قام بحفر اشتقاقي ليمسك بالدلالة «الإتيميولوجية»؛ أي: اللغوس

(١) Lucien Jerphagnon, Logos, article in art in Encyclopedia universalis Paris 1998.

بوصفه جمعا Sammlung وربطاً[١].

ففي كتابه «مقدمة إلى الميتافيزيقا» انتقد هيدغر التحويل الدلالي الذي حصل لمفهوم اللوغوس في العصر الوسيط المسيحي، مشيراً بلحاظ نقدي صريح إلى أن الزمن المسيحي قلب دلالة اللوغوس الإغريقي وحرفها[٢]. كما انتقد القراءة الأفلاطونية؛ لأنها لم تحرف معنى اللوغوس فقط، بل كسرت وحدة الكينونة.

ولتجاوز تينك القراءتين؛ أي: اللاهوتية والأفلاطونية، قدم هيدغر مقاربة «جديدة» لهذا المفهوم الهيراقليطي على أساس نقد الميتافيزيقا الأفلاطونية، ومن خلالها نقد الميتافيزيقا الدينية المسيحية، حيث يراهما معا قراءتين تقومان على كسر الوجود إلى الوجود في «الهنا»، والوجود العلوي «المفارق». أي: أنهما معاً يؤولان إلى تجذير هذا الكسر في الكينونة. بينما الأصل الدلالي للفظ هو الجمع لا الكسر والتجزيئ. إنه حسب زعم هيدغر وصل بين الوجود والظاهر، اللذين فصلت بينهما الأفلاطونية.

وفي ما سبق توكيد بَيِّنٌ على أن لفظ اللوغوس كان وعاء تُحَمِّله كل لحظة فكرية ذوقها بكل مستنداته المعرفية. الأمر الذي يبين أن

---

(١) M. Heidegger, Introduction à la métaphysique, trad. fr. par G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967, p.132.

تُرى لماذا حرص هيدغر على تجاهل دلالة اللوغوس بوصفه كلاماً وخطاباً، رغم أنه فيلسوف ذو نزوع تأويلي (هيرمونيطيقي) يرفع من أنموذج/ براديغم اللغة؟

لا يرجع السبب - في تقديرنا - إلى مجرد عادة منهجية ملحوظة في هيدغر، حيث ينساق دائماً نحو البحث في الاشتقاق اللغوي لتأسيس مباحثه، بل يرجع إلى حرصه على تخليص اللوغوس الهيراقليطي من القراءة المسيحية. حيث استعمل في القرون الوسطى بمدلوله على «الكلمة»؛ فاستحال إلى أقنوم لاهوتي. لذا وجد هيدغر في معنى «الجمع»، ما يخلص اللفظ من الثقل الدلالي اللاهوتي، فضلاً عن تخليصه من المعنى الأفلاطوني.

(٢) M. Heidegger, Introduction à la métaphysique, ibid, p. 142.

هذا الجسيم اللغوي كان خلال تاريخ الفكر، حمال أوجه دلالية عديدة، كل وجه منها يسفر بسحنة متآلفة مع الطبيعة الثقافية لزمنه، من ثم فإن حضوره في لحظة تاريخية بدلالة محددة مهيمنة، نراه معللاً بالشرط الثقافي المحدد لتلك اللحظة.

وهذا ما يجعل اللفظ محل استشكال يلزمنا بتجاوز الطبقات الدلالية المتراكمة عليه، طلباً لدلالته من خلال المنطوق الشذري الهيراقليطي.

فما هي الدلالة التي ورد بها لفظ اللوغوس في متن فيلسوف إفسوس؟

لتأسيس المهاد المنهجي للبحث، سنطلب في البدء دلالة اللوغوس في ما قبل هيراقليط، ثم ننتقل بعد ذلك لنرى مقدار التغيير الدلالي الذي أجراه فيلسوف إفسوس على هذا الدال اللغوي.

وهذا المطلب يستلزم نوعين من القراءة، قراءة فيلولوجية تلتمس الدلالة في أصولها الاشتقاقية الأولى، وقراءة تستنطق المتن بجرد كل المقاطع الشذرية التي ورد فيها دال اللوغوس، ثم النظر في الدلالات التي تحملها تلك الموارد، طلبا لدلالة جامعة قد لا تكون بالضرورة أحادية، بل نفترض ابتداء أنها تعددية.

- ١ -

في الدلالة اللغوية للفظ اللوغوس

يعود الأصل الاشتقاقي للفظ لوغوس إلى «ليغين» **λέγειν**. وفي «المعجم الإيتيمولوجي للغة الإغريقية» لشاطران P. Chantraine يتم التماس دلالة كلمة ليغين بالرجوع إلى هوميروس، بحثا عن المعنى الأول أو الأصلي الذي ارتبط باللفظ، قبل تحوله الدلالي في تاريخ الفكر الفلسفي. والمعنى الذي خلص إليه المعجم، بناء على تحليل المتن الهوميري، هو أن لفظ ليغين له ثلاث دلالات هي **«جمع، قطف، اختار.»**[١].

ومعناه كجمع هو ما استحضره هيدغر في كتابه «مقدمة إلى الميتافيزيقا» حيث قارب لفظ لوغوس **λόγος** في صلته الاشتقاقية بلفظ ليغين، منتهياً إلى القول بأن الدلالة البدئية للفظ **لم تكن لها أي «علاقة باللغة والكلام والخطاب»**[٢]. **بل كان لفظاً دالاً على الجمع.**

---

(١) P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots, Tome III, Klincksieck, Paris, 1968 et 1983, p. 625.cité in Michel Fattal. Le logos d'Héraclite, ibid. p143.

(٢) M. Heidegger, Introduction à la métaphysique, ibid, p.133.

لكن في سياق تأويل دلالة اللوغوس على الجمع تم توليد دلالته على العقل لأن أفعال القطف والجمع والاختيار، ليست محصول عمل اعتباطي، بل تستلزم اشتغالاً عقلياً، اذ تفترض الانتقاء والتصفيف. ومن ثم فدلالة ليغين ولوغوس هنا أقرب إلى الفعل العقلي منه إلى الفعل الشفاهي (الكلام).

فهل حقاً عند هوميروس حضور لهذه الدلالة التي تربط فعل ليغين بفعالية العقل أكثر منها بفعالية اللسان والشفاه (أي: الكلام)؟

يتناول ميشيل فاطال مواضع استعمال لفظ ليغين في المتن الهوميري، محيلاً على الإلياذه[١] وعلى الأوديسه[٢]، ثم يستحضر موقف فورنيي Fournier في دراسته لـ«أفعال الكلام في اللغة اليونانية القديمة» القائل بأن «الطابع العقلاني للفظتي ليغين ولوغوس موجود منذ هوميروس»، مع التوكيد على أن دلالة اللفظتين غير مقصورة على ذلك المعنى[٣]. إذ رغم ذلك الطابع العقلاني، ينتهي فورنيي إلى القول بأن المعنى الذي كان للفظ في تلك المرحلة المبكرة هو «الكلام»[٤].

وبناء على هذا الوجيز، ها نحن نعود إلى المبتدأ دون حسم في إشكال الدلالة الفيلولوجية للفظ، حيث ذهب هيدغر إلى نفي دلالة اللوغوس على الكلام، بينما يؤكد فورنيي صدقية نسب تلك الدلالة إلى اللوغوس.

لكن كيف يزعم فورنيي بأن المعنى الأصلي للفظ اللوغوس هو

---

(١) مقاطع الإلياذة المستحضرة هي: (IL IL 23, 239-IL 24, 793-IL 21, 320-321. IL II, 755-IL 8, 507).

(٢) مقاطع الأوديسه المستحضرة هي: (OD 24, 72 OD 18, 359-OD 24, 224).

(٣) H. Fournier, Les verbes «dire» en grec ancien, p. 55.cité Michel Fattal. Le logos d'Héraclite, p144.

(٤) H. Fournier, Les verbes «dire» en grec ancien, ibidem.

الكلام، مع أن البحث الاشتقاقي أثبت أن الدلالة الأولى التي مثل بها اللفظ في الأصول الإغريقية هي «الربط والجمع والاختيار»؟

رغم أن استعمالات لفظ ليغين ومشتقاته في المتن الهوميري تفيد أفعال الجمع. . .، ففي سياق الجمع والاختيار يحضر معنى «التلفظ»؛ أي: ذكر الأشياء المجموعة والمنتقاة. ومن ثم فـ«ليغين» و«ليغو» يفيدان التلفظ والكلام حتى في اللحظة الهوميرية. مع إفادتهما دلالة الجمع والانتقاء. وفي تقديري، **ليس من الصائب اختزال الحقل الدلالي للفظ في معنى دون آخر، بل هو بما وسمناه ابتداء؛ أي: أنه حقل دلالي. وبوصفه كذلك، فهو شبكة من المعاني المترابطة**. ولذا نقول في صيغة تركيبية غير اختزالية: **إن البداية الدلالية للفظ لوغوس تفيد معنى التلفظ والكلام، ومعنى الجمع والربط. كما أنه من خلال دلالته على فعل الانتقاء يحيل ضمنيا على فعل العقل. ومن ثم لن نأخذ بمأخذ هيدغر، ولا بما انتهى إليه فورنيي، بل نرى جواز التوسعة الدلالية لمعنى اللوغوس، حتى في مستواه الفيلولوجي**.

أما عن موقفنا من هذا التنوع والإمكان الدلالي المميز للفظ منذ لحظته البدئية هذه، فهو التمييز بين ما نسميه بالدلالة الظاهرة والدلالة اللازمة. إذ نرى أن الدلالة الأصلية للفظ تفيد معنى الجمع والانتقاء. أما دلالته على التلفظ والكلام والعقل فهي دلالة لازمة.

وإذا كان هذا هو المعنى الذي ارتبط بلفظ «ليغين»، وما اشتق منه من مواد لغوية في الزمن الإغريقي القديم، فما مثال تلك الدلالة في المتن الهيراقليطي؟

منذ هذا البدء ندعو إلى قراءة اللوغوس الهيراقليطي بطريقة لوغوسية إذا جاز التعبير؛ أي: بطريقة تجمع وتربط ولا تنفي

وتستبعد. وبهذا فإننا نحدد نهجنا في المقاربة، كما نحدد لحاظنا النقدي لتلك القراءات المتداولة لمعنى لوغوس هيراقليط.

فلنبين:

- ٢ -
في إحصاء موارد لفظ اللوغوس في متن هيراقليط

ليس تعيين مواضع ورود دال اللوغوس، بالأمر المثير للخلاف؛ أجل تباينت أنظار الباحثين في التعداد قليلا، إذ بينما يقول هايدسيك F. Heidsieck[١]، مثلاً، إن اللوغوس ورد في تسع شذرات من المتن الهيراقليطي يرى ميشيل فاطال أن وروده وقع في عشرة مواضع. ونحن نأخذ بهذا التعداد الأوسع. أي: أن ورود دال اللوغوس وقع في الشذرات (ب١)، و(ب٢)، و(ب٣١)، و(ب٣٩)، و(ب٤٥)، و(ب٥٠)، و(ب٧٢)، و(ب٨٧)، و(ب١٠٨)، و(ب١١٥).

لكن إذا كانت مواضع الورود تلك ليست هي الإشكال الحقيقي، فإن المشكلة في الاختلاف في فهم الدلالة التي ورد بها اللفظ في تلك المواضع. أما كيف يتمظهر هذا الاختلاف، فمسلكنا

(١) F. Heidsieck, Observations concernant legein et logos chez «Héraclite», in Philosophie du Langage et Grammaire dans l'Antiquité Cahiers de Philosophie Ancienne, 5/Cahiers du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage, 5 et 7, Bruxelles-Grenoble, p. 47.

إلى بيانه سهل ميسور، إذ يكفي تتبع ترجمات الشذرات الهيراقليطية؛ لنلحظ اختلافاً كبيراً في نقل دال اللوغوس. فعند كورنفورد[١] مثلاً استبقاء للفظ في حالته الصوتية الإغريقية؛ أي: اعتماد الدال «لوغوس»، وإن كان المعنى الذي أعطاه له يفيد الكلمة بمدلولها الديني. بينما تترجم كاثلين فريمان اللفظ بدال «القانون»؛ في حين يترجمه جون برنت وييجر بـ«الكلمة». ويعلل برنت صواب ترجمته بالقول: «اللوغوس هو بكل بساطة خطاب هيراقليط نفسه، ولكن بما أنه أيضاً خطاب نبي، فإننا نستطيع تسميته بـ«الكلمة»، ولا يمكن أن يعني... العقل»[٢]. بينما ترجمه زيلر مازجاً بين الخطاب والحقيقة، حيث قال: «في رأيي، إن لوغوس يعني في المقام الأول الخطاب، ولكنه يعني أيضاً في الوقت ذاته محتوى الخطاب؛ أي: الحقيقة المتضمنة فيه».

في حين يذهب فاطال إلى ترجمته بالعقل[٣].

وكل هذا يعني أن ثمة إشكالية كبيرة في الترجمات المتداولة، وهو ما ينعكس على مستوى الدلالات التي تعطى له في تلك الموارد. بل أكثر من ذلك نرى حتى المترجم الواحد، يحتفظ حيناً بلفظ اللوغوس بصيغته الصوتية اليونانية، وحيناً يترجمه بالكلمة، وحيناً ثالثاً يترجمه بـ«الحس السليم»، ورابعة ينقله بلفظ «الحكيم» أو «الإلٰه».

---

(١) F.M. Cornford, From Religion To Philosophy, Harper Torchbooks, 1ed, New York, 1957, pp184-193.

(٢) انظر هامش رقم (٣) في:
John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid. p146.

(٣) انظر هامش رقم (٢) عند:
Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid,p7.

لنستدل على ذلك بترجمة جون بول دومون، التي هي أوسع مسح توثيقي للشذرات ما قبل السقراطية في اللسان الفرنسي:

في الشذرة ٣١ نلاحظ أن جون بول دومون[1] لم يترجم المعنى باللوغوس، بل بلفظ «proportion» الذي يفيد النسبة والمقدار. كما لم يورد الشذرة (ب٨٧) المروية عند بلوتارك بلفظ اللوغوس، بل ترجم اللفظ بالكلمة[2].

وفي الشذرة (ب١٠٨) المروية عند سطوبي نلقى دومون قد ترجم اللوغوس بالحكيم. وهو سلوك لا ينفرد به، حيث نجد عدداً من المترجمين سلكوا قبله هذا المسلك، فجون برنت، وكرانز، وبران J. Brun ترجموا اللفظ بـ«الحكيم» وبعبارة «السلوك الحكيم». بينما يرى جيكون O. Gigon أن اللفظ في تلك الشذرة المنقولة عن سطوبي دال على الحكيم وكذا على الإله[3]. ثم في الشذرة (ب١١٥) المروية عند سطوبي أيضاً، ترجم دومون اللفظ بالحس السليم بدل نقله بلفظ اللوغوس[4].

ولا نقصد أن هذه الترجمة التي سلكت منحى تعديد معاني دال اللوغوس مختلة النهج، بل هي صائبة من حيثية منهجها، حيث أن

---

(١) Jean-Paul Dumont,ibid, p73.

صحيح أن دومون نراه قد استبقى في صلب الشذرة لفظ اللوغوس، لكننا ننبه هنا إلى أن ذلك ليس في المنطوق الهيراقليطي؛ لأن الإيراد الحاصل يوجد في منتصف الشذرة، وهو إضافة من كليمون الاسكندري كشرح لا كمنطوق هيراقليطي أصيل.

(٢) Jean-Paul Dumont, ibid,p86.

(٣) Jean-Paul Dumont, ibid,p90.

وانظر ايراد دومون لترجمات برنت وكرانز وبران وجيكون في:
Jean-Paul Dumont, ibid, p783.

(٤) Jean-Paul Dumont, ibid, p93.

الاختلال هو في عكسها؛ أي: في اختزال ذلك الدال في معنى واحد، بينما ثمة تعدد في مدلوله، على نحو لا يقبل الأحادية.

كيف؟

لبيان ذلك نقدم أولا أوسع نموذج من حيث استقصاء موارد استعمال دال اللوغوس، أعني تعداد ميشيل فاطال الذي بلغ إلى اعتماد عشر شذرات، حيث سنبرهن على أنه رغم ذلك الاستقصاء انزلق هذا الباحث إلى قراءة اجتزائية نافية للتعدد الدلالي، الذي نرى وجوب الاحتفاظ به لفهم لوغوس هيراقليط.

- ٣ -

في نقد اختزال دلالة اللوغوس

صنف ميشيل فاطال ورود لفظ اللوغوس في المتن الشذري الهيراقليطي إلى مستويين هما «الكوسموس» و«الفرونيسيس» Phronesis، جاعلاً من المستوى الثاني دالاً على العقل. فقال بأن لفظ اللوغوس ورد كدال على «الكوسموس في الشذرة ٣١»، وورد كدال على «العقل... في الشذرات ٩، ٤٥، ٨٧، ١١٥»[١]. كما نظر إلى بقية الشذرات أي: (١، ٢، ٥٠، ٧٢، ١٠٨)، بوصفها جامعة بين دلالة اللوغوس على العقل ودلالته على الكوسموس.

ونرى أن هذه الثنائية التي اختصر فيها فاطال دلالات اللفظ، قد أوقعته في اختزال مفقر، رغم استقصائه لمواضع الورود. ودليلنا على ذلك أنه في تحليله لمعنى اللوغوس كدال على الكوسموس، يستحضر من الشذرة الأولى العبارة القائلة بأن «جميع الأشياء تكون وتفنى بحسب هذا اللوغوس». ومسوغه في جعل الدلالة هنا على

(١) Michel Fattal. Le logos d'Héraclite, ibid, p140.

الكوسموس هو قوله بأن اللوغوس «يلعب الدور الرئيس في صيرورة جمع الأشياء في الكوسموس»[1].

ثم ينتقل إلى الاستمداد من الشذرة الثانية، فينقل عبارتها القائلة «اللوغوس هو ما هو مشترك» بين الجميع. ثم يعزز فهمه هذا بالشذرة (ب٧٢) الذي يجد فيها نصاً صريحاً بأن اللوغوس يحكم كل شيء (يحكم العالم). دون أن يتنبه إلى أن المعنى الذي تحتويه الشذرة (ب٧٢) لا يصلح أن يكون مجرد سند دلالي لمعنى الشذرة الثانية، **بل يستبطن معنى آخر مستقل بذاته ينبغي توكيده، وهو أن اللوغوس يحكم العالم، وهي الدلالة التي نرى فيها القابلية للتفريع إلى معنيين هما: القانون، والألوهية.**

كما نرى فاطال يتناول الشذرة الخمسين دون أن يتنبه إلى معنى اللوغوس الوارد فيها دال على «الكلمة»، بل قصر معنى الشذرة على دلالتين اثنتين هما «العقل والكوسموس». ثم لما عاد إلى ذات الشذرة ليستعملها في المستوى الدلالي الثاني (أي: لوغوس - فرونيسيس)، لم يستخلص دلالة اللوغوس على الكلمة كدلالة تستحق الإفراد والإظهار، رغم كونه جمعها بالشذرات (ب١، وب٢، وب١٠٨)، ناظراً إلى وجود بنية مشتركة بينها، التي هي، حسب قوله: «علاقة مقول/ مسموع»[2].

ثم يتجلى الإيغال في الاضطراب في تحليله الدلالي للشذرة (ب١٠٨) الواردة عند سطوبي، في المستوى الدلالي الأول (أي: لوغوس ـ كوسموس)، حيث جعل معنى الشذرة دالاً على أن

---

(١) Michel Fattal.ibid.p146.

(٢) Michel Fattal,ibidem.

«الحكمة مفصولة عن الكل»، وفهمها بأنها تعني أن «اللوغوس لا ينتمي إلى العالم، ولا يشارك في نظامه»[١] وهو في نظرنا فهم مختل جداً، **لا يحرف معنى الشذرة، بل يحرف الفلسفة الهيراقليطية كلها.**

وكان لفاطال إمكانية تأويلية غير متعسرة المنال، وهي ترجمة دلالة الشذرة (ب١٠٨)، بكونها تقول: «لا أحد ممن سمعت أقوالهم توصل إلى الدرجة التي يعترف فيها بأن اللوغوس منفصل عن الجميع». أي أن لفظ «الجميع» هنا لا ينبغي أن يفهم بمعنى «الكل» الكوسمولوجي (كل الأشياء)، أو العالم، على نحو ما فهمه فاطال، بل معناه جميع الناس. وعليه يكون لفظ اللوغوس دالاً هنا على «الحكيم». **أي: أن الحكيم منفصل عن العوام. ولذا نرى أن فاطال كان عليه أن يستعمل اللفظ الفرنسي Tous الدال على «الجميع»، لا اللفظ Tout الدال على «الكل»**. وهو تأويل في المتناول، كما نجد له أسانيد في التراجم، التي قدمت لفظ اللوغوس في الشذرة (ب١٠٨) بدال الحكيم[٢]. وهو المعنى الذي سيستعيده فاطال في المستوى الدلالي الثاني (أي: ما سماه بلوغوس ـ فرونيسيس). وبناء عليه نرى أن فهمه للفظ «الجميع» كدال على «الكل»؛ أي: مجموع العالم فهم تنبذه الفلسفة الهيراقليطية. ودليلنا على هذا النبذ هو بحث فاطال نفسه، حيث لما صرح بفهمه للشذرة الثانية والسبعين، استشعر أن ثمة مشكلا، لكن بدل أن يرجعه إلى خطأ في فهمه هو لدلالة الشذرة، اعتمد فهمه الخاطئ هذا، ثم سار يبحث في متن هيراقليط

---

(١) Michel Fattal,ibid,p145.

(٢) ثمة مخرج تأويلي آخر يمكن أن نسنده بترجمة جيكون للفظ اللوغوس في شذرة سطوبي بـ«الإله»، وفي هذه الحالة لا يكون لفظ «الكل» بمدلوله الكوسمولوجي، الذي تعلق به فاطال إشكالاً إذ يؤول معنى الشذرة إلى الممايزة بين الإله والعالم.

عن مخرج من الإشكال، فلم يجد سوى صُنع مشجب يعلق عليه المشكل، فقال بأن الحل يكمن في فهم «علاقة فيزياء هيراقليط بميتافيزيقيته»[١].

أما ما هو ذاك الفهم الذي سيحل المشكل؟ فإن مقاربة فاطال دالة بحد ذاتها عن العجز عن الفهم والحل معا. إذ لم يفعل سوى استحضار مفهوم النار، وربطه بنظرية هيراقليط في دلالة الطريق الذي هو علوي وسفلي في الآن ذاته. ثم انتظرنا أن يعطينا بعد هذا إيضاحاً للحل، فلم يزد على أن قال إن الحل هو أن النار عنصر يزدوج في دلالته المعنى «الجسمي والمعنى الروحي، مع بقائها (أي: النار) كشيء مادي»[٢]. وأن اللوغوس «حاضر ومشترك بين الأشياء مع كينونته أيضاً كحكمة منفصلة»[٣]..

بينما الإيراد الأقرب لمدلول الشذرة (ب١٠٨) في السياق الدلالي الأول الذي أراد فاطال استدخال الشذرة فيه؛ أي: سياق لوغوس ـ كسوموس ـ كان يتطلب مقاربة دينية لمعنى اللوغوس؛ أي: ايراد مفهوم الألوهية في هذه الشذرة[٤]. وهو إيراد نراه أدق في الدلالة على علاقة الفيزياء بالميتافيزيقا من لفظ الحكمة التي ترجم بها فاطال لفظ اللوغوس الوارد في الشذرة.

---

(١) Michel Fattal,ibidem.

(٢) Michel Fattal,ibid,p146.

(٣) Michel Fattal,ibidem.

(٤) سبق أن أشرنا إلى أن جيكون O.Gigon يرى أن لفظ اللوغوس في تلك الشذرة المنقولة عن سطوبي دال على الحكيم وكذا على الإله؛ أي: أنه قدم احتمالين للترجمة يستحملهما السياق الدلالي للشذرة.
انظر ترجمة الشذرة عند جون بول دومون في:
Jean-Paul Dumont, ibid, p90.

ومن ثم نرى أن المقاربة التي انساق فيها كانت معالجة لمشكلة وهمية، مشكلة لا وجود لها في نص هيراقليط بل موجودة فقط في رأس فاطال، الذي اصطنع نهجاً تحليلياً لم يستخلص الدلالات الواردة في الشذرات، ليستقصي معنى اللوغوس، **بل أسقط على الشذرات معان خاطئة، فأسس إشكالات وهمية؛ ثم انصرف إلى معالجتها**.

والعجز عن الاستقصاء الدلالي واضح أيضاً في استنتاجه الاختزالي. إذ بعد أن انتهى من التوكيد على وجود معنيين في المتن الهيراقليطي؛ أي: اللوغوس كقانون واللوغوس كعقل intelligence تساءل: أي المعنيين أولى بالأخذ؟ وكأنه ملزم بأخذ معنى واحد! فانتهى إلى نفي «دلالة اللوغوس بوصفه قانوناً»[١]، قائلاً: «إن اختيارنا يتجه في النهاية إلى الأخذ بالترجمة الأولى؛ أي: العقل intelligence؛ لأن القانون لا يحمل الدلالة الحدسية للوغوس»[٢]. ، وأن لفظ القانون يستحيل عليه أن يلعب الدور الحواري، والحال أن «اللوغوس هو كلام مستمر، ومعبر... ومفكر»[٣].

وهكذا يتضح أنه رغم استقصاء موارد استعمال لفظ اللوغوس في المتن الهيراقليطي لم يؤسس ميشيل فاطال استقصاء دلالياً، بل اختزالاً دلالياً أَوْجَزَ المعنى إلى حد إفقار مداه الدلالي.

ونفيا لهذا الاختزال، نؤسس لمقاربة بديلة، حيث نرى أن استعادة الشذرات العشر يخلص بنا إلى خمس دلالات، لا دلالتين اثنتين.

---

(١) Michel Fattal, ibid, p151.

(٢) Michel Fattal, ibidem.

(٣) Michel Fattal, ibidem.

ـ ٤ ـ

في استقصاء دلالات اللوغوس

لنبدأ بالتوكيد أولا على الدلالة التي انتهى فاطال إلى نفيها؛ أي: دلالة اللوغوس على القانون:

في دراسة سابقة زمنيا لدراسة فاطال، حاول كيرك[1] استجماع دلالات لفظ اللوغوس الهيراقليطي، فانتهى إلى أن الشذرات (ب١، ب٢، ب٥٠) يرد فيها لفظ لوغوس بدلالة يمكن التعبير عنها بـ«الطريقة المنظمة التي تشتغل بها الأشياء كلها». أما عن الشذرات (ب٣١، ب٤٥، ب١١٥)، فنجد كيرك يعبر بلغة واثقة جازمة قائلاً، لاشك أن معنى اللوغوس فيها هو «المقياس» Measure.

ودراسة كيرك للشذرات الهيراقليطية الخاصة بالمسألة الكوسمولوجية ذات قيمة كبيرة، لكن فيما يخص موضوع بحثنا هنا؛ أي: الاستقصاء الدلالي للفظ اللوغوس نرى أنها لم تكن مقاربة متوسعة في البحث. لكن ما يهمنا هنا هو جوهر مقاربته الذي ندفع

(١) G. S. Kirk, Heraclitus. The Cosmic Fragments. Edited with an Introduction and Commentary. Cambridge University Press, 1954.

بها إلى **توكيد دلالة القانون كماصدق على اللوغوس؛ أي: تلك الدلالة التي نفاها فاطال**. إذ نلاحظ أن كيرك استخلص فكرة المقياس من الشذرات (ب٣١، ب٤٥، ب١١٥). وهي الشذرات التي تفيد رؤية هيراقليط إلى أن كينونات الوجود تسير وفق مقادير ونظام. ونرى في صيغة المقياس، التي ركز عليها كيرك تعبيراً عن وعي هيراقليط بأن الكون منظم، وهي مناغمة للدلالة الأولى الواردة في الشذرات (ب١، ب٢، ب٥٠) أي: دلالة اللوغوس على ما سماه كيرك بـ«الطريقة المنظمة التي تشتغل بها الأشياء كلها»، وهذا وذاك يؤولان في تقديرنا إلى معنى القانون الناظم للكوسموس.

وهي **فكرة لا نراها بعيدة المنال عن الزمن الثقافي والفلسفي لهيراقليط، الذي قلنا من قبل إنه زمن الانتقال إلى النظرة إلى العالم بوصفه كينونة منظمة. وهي النقلة المعرفية التي أنجزتها الفيثاغورية من خلال مفهومي «العدد» كقانون للوجود، و«الكوسموس» للدلالة على انتظام مجموع العالم في كلية موصولة الأجزاء**. بل إن خصوصية ذلك الزمن بالمقارنة مع سابقه هو الانشغال بتحديد القانون الناظم للكينونة، ولأن هيراقليط مندرج في نفس الزمن، ومنشغل بهاجسه الإشكالي، فإن استعماله للوغوس في سياق معاني المقدار والنسبة والمقياس والنظام، توكيد على دلالته على أن اللوغوس عنده يفيد القانون الناظم للوجود. ومن بين المستندات التي يمكن اعتمادها أيضاً لتوكيد هذه الدلالة، الشذرة الثانية والسبعون التي يرد فيها أن «اللوغوس يحكم كل شيء» (أي: يحكم العالم). وهو الوارد الذي نأخذ به رغم نفي كثير من الباحثين له بدعوى أن تلك الشذرة ملفوفة بمسحة رواقية. أجل لقد شك جون بولاك J. Bollack[1]، وكونش

(١) Héraclite ou la séparation, Paris, 1972, p. 229.

M. Conche[١]، وهايدسيك F. Heidsieck[٢] في موثوقية نسبة هذه الفكرة الواردة في تلك الشذرة؛ وانتهوا جميعا إلى أنها إضافة منحولة، استدخلها الرواقي ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius في المتن. وذلك ضدا على ديلز Diels وراينهاردت Reinhardt، وكذلك نيستيل Nestle الذين يعدونها مقولا موثوق النسبة إلى هيراقليط؛ لكننا رغم هذا التشكيك الشائع اليوم نقول بعكسه. ومستندنا في هذا الموقف هو أنه حتى إذا أمكن الشك في موثوقية نسبة ذلك المقول بلفظه؛ فإننا لا نشك في موثوقية نسبة معناه. ونحن هنا لسنا بصدد توثيق ألفاظ بعينها، بل توثيق دلالات اللوغوس في مختلف استعمالاته.

لنوضح:

صحيح إن عبارة «اللوغوس يحكم العالم» تنطق بفكرة رواقية، لكن هذا ليس مستنداً كافياً لأن لا يكون ذاك المعنى وارداً عند هيراقليط. أي: حتى لو جاز الشك في نسبة القول إليه، فثمة مداخل شذرية أخرى تفيد ذلك المعنى الذي يسمح لنا بتوكيد دلالة اللوغوس على القانون. وهنا نستحضر أطروحة رامنو C. Ramnoux[٣] الذي يذهب إلى تقريب الوظيفة المعطاة للوغوس في الشذرة الثانية والسبعين بالوظيفية المعطاة للجنوم Gnômê في الشذرة الواحدة والأربعين، حيث يتحدث هيراقليط عن «الجنوم» بوصفه حاكماً للعالم.

---

(١) M. Conche,Héraclite, Fragments, texte établi, traduit, commenté Paris, 1986, p. 65.

(٢) F. Heidsieck,Observations concernant legein et logos chez «Héraclite», in Philosophie du Langage et Grammaire dans l'Antiquité, Cahiers de Philosophie Ancienne, 5/Cahiers du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage, 5 et 7, Bruxelles-Grenoble, pp. 47-56.

(٣) C. Ramnoux, Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots, Paris, 1968, p. 213.

وعليه يصح ما قلناه سالفاً من أن الشك في موثوقية لفظ القول لا يجوز الشك في موثوقية معناه. إذ تستوي أمامنا بتينك الشذرتين (ب٧٢، وب٤١)، مع إضافة شذرة ثالثة هي (ب٦٤)، فكرة أن هيراقليط كان يعتقد بأن ثمة حاكما للوجود. صحيح أنه عبر عن هذا الحاكم بثلاثة تعبيرات مختلفة، فهو لوغوس حسب الشذرة ٧٢ وجنوم Gnômê حسب منطوق الشذرة ٤١، ونار حسب ملفوظ الشذرة ٦٤. لكن تعزيزنا لموثوقية معنى الشذرة، نؤسسه على عادة هيراقليط في التعبير؛ إذ أنه في استعماله للألفاظ في هذه المواضع وغيرها من شذراته، يثبت تنويع الدوال للتعبير عن ذات الدلالات مع توسعة في المعنى.

وعليه نخلص إلى التوكيد على أن لوغوس هيراقليط يفيد معنى القانون.

فلننتقل الآن إلى المستوى الثاني؛ أي: **اللوغوس بوصفه عقلاً**.

صحيح أن دلالة اللوغوس كقانون يحكم الكوسموس، يمكن أن نفرع منها معنى آخر، وهو العقل المحايث. ذلك لأن انتظام مكونات الكوسموس وخضوعها لقانون تعبير عن وجود عقل محايث، او عقل مهيمن حاكم. وهي فكرة لا نسقطها على مقولات هيراقليط، بل تبدو واضحة في متنه. أي: أننا نرى هنا ازدواجية في تحديد اللوغوس تجمع بين العقل والقانون. ولا يعنينا اختلاف الشراح في تعيين أي دلالة تتصل باللوغوس الهيراقليطي هل هو العقل أم القانون الوجودي. فقد بَيَّنَا سابقاً أن خيارنا المنهجي هو الاحتراس من اختزال الدلالات؛ ومن ثم نرى أن التأويل الأقرب إلى الفلسفة الهيراقليطية هو اعتماد الدلالتين معاً؛ أي: أن اللوغوس

عقل وقانون. ولهذا التأويل مستند شذري قوي، ونعني به الشذرة (ب١١٤) - بترقيم ديلز - حيث نلحظ أن اللوغوس يقدم في ذات الشذرة بمعنيين اثنين هما العقل والقانون. وهو التأويل الذي انتهى هاملان[١] إلى الأخذ به في تحليله لمعنى تلك الشذرة. وهو ما أخذ به ضمنيا فيردينيوس W. J. Verdenius، عندما قال بأن اللوغوس لدى هيراقليط يدل على العقل، فضلا عن دلالته على النظام. بل ينتهي إلى التصريح بأنه لم يكن لدى هيراقليط - في تقديمه لذاته - تمايز جوهري بين اللوغوس بمدلوله كعقل (أي المحايث للإنسان) واللوغوس بمدلوله «كنظام محايث للطبيعة»[٢].

لكن خيارنا المنهجي، كما بيناه سابقاً، هو تتبع الدلالات في مختلف مواضع الورود التي استعمل فيها هيراقليط لفظ اللوغوس. وعليه فإن القول بأن هذا الدال يعني العقل والقانون توسعة دلالية مهمة لكنها غير كافية. لذا لا بد من استحضار بقية الشذرات. التي نراها تفصح عن معاني أخرى ليست بأقل أهمية من الماصدق المعبر عنه سابقاً أي: القانون والعقل.

ولتحقيق هذا الاستقصاء نبدأ أولا بترجمة جميع الشذرات العشر التي ورد فيها لفظ اللوغوس عند هيراقليط:

---

(١) O.Hamelin, Les philosophes présocratiques, p. 99.

(٢) W. J. Verdenius, Heraclitus. The Cosmic Fragments..., Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 11, Fasc. 4 (1958), pp350-351.

ـ ٥ ـ

ترجمة شذرات اللوغوس

يقول هيراقليط في:

ـ **الشذرة (ب١)**: «اللوغوس أزلي، إلا أن الناس عاجزون عن فهمه. سواء قبل سماعه أو بعد سماعه لأول مرة. ذلك لأنه رغم أن جميع الأشياء تكون وتفنى بحسب هذا اللوغوس، فإن الناس يبدون وكأنهم لا تجربة لديهم بالكلمات والأشياء، كتلك التي أفسر[ها] بحسب طبيعتها، بتمييز كل منها وعرضه كما هو. بينما الناس الآخرون ينسون كل ما فعلوه وهم أيقاظ، كما ينسون وهم نيام كل ما [رأوه]»(١).

ـ **الشذرة (ب٢)**: «ينبغي أيضاً اتباع ما هو مشترك [أي: مشترك بين الجميع]. ولكن رغم أن اللوغوس مشترك، فإن الغالبية يعيشون وكأن لكل واحد منهم فكره الخاص»(٢).

ـ **الشذرة (ب٣١)**: «تحولات النار: أولاً بحر، ثم من البحر

---

(١) Sexstus Empiricus, Contre les mathé maticiens, VII, 132, P65-66.

(٢) Sexstus Empiricus, Contre les mathé maticiens, VII, 133, P66.

نصفه أرض؛ ونصفه الآخر بريستير[١]... تختفي في الماء. وهي مقسمة بحسب اللوغوس ذاته، الذي تمتلكه قبل أن تتحول إلى أرض»[٢].

ـ **الشذرة (ب٣٩)**: «عاش بياس في بريين Priène، هو ابن طوطاميس Teutamès، وقد كان يتمتع بقدر من اللوغوس أكبر من غيره»[٣].

ـ **الشذرة (ب٤٥)**: «لن تجد حدود النفس باتباع طريقك. مهما كان طول الطريق. لأن اللوغوس الذي تحتويه عميق جداً»[٤].

ـ **الشذرة (ب٧٢)**: «كيفما كان قربهم من اللوغوس (الذي يحكم كل شيء)[٥]، فإنهم ينقطعون عنه، وما يلتقون به يومياً يبدو لهم غريباً»[٦].

ـ **الشذرة (ب٨٧)**: «يبدو البليد قاصراً عن اللوغوس»[٧].

ـ **الشذرة (ب١٠٨)**: «لا أحد ممن سمعت أقوالهم توصل إلى

---

(١) رغم أننا نترجم هنا عن جون بول دومون، فإننا لم نعتمد ترجمته للفظ بريستير بـ«soufle embrasé» بل استبقينا لفظ البريستير، وقد فسرنا سبب ذلك في تحليلنا لتحولات النار في مبحث الكوسمولوجيا فليراجع.
كما لم نعتمد ترجمته للفظ اللوغوس؛ أي: Proportion وذلك تبعاً لنهجنا الذي سبق أن بيناه في وجوب الاحتفاظ بلفظ اللوغوس برسمه، وعلى التحليل الدلالي استخلاص معناه من سياق الإيراد في الشذرة.

(٢) Clément d'Alexandrie, Stromates,V, 105.

(٣) Diogène, Vies, I, 88.

(٤) Diogène,Vies, IX, 7.

(٥) القول «الذي يحكم كل شيء» نستبقيه بين قوسين نتيجة الخلاف في شأنه، حيث قلنا بأن جون بولاك J. Bollack! وكونش M. Conche! وهايدسيك F. Heidsieck يقولون بأنها إضافة رواقية.

(٦) Marc Eurèle, Pensées, IV, XLVI.

(٧) Plutarque, comment il faut ouïr,7,41 A.

الدرجة التي يعترف فيها بأن اللوغوس منفصل عن الجميع[(١)]»[(٢)].

- **الشذرة (ب١١٥)**: «للنفس لوغوس ينمي ذاته باستمرار»[(٣)].

- **الشذرة (ب٥٠)**: «أجل لست أنا، ولكنه اللوغوس، الذي سمعتم، من الحكمة الاعتراف بأن الكل واحد»[(٤)].

فما هو المحصول الدلالي الذي ورد به لفظ اللوغوس في تلك الشذرات العشر السابقة؟

نرى أن اللوغوس وارد في تلك الشذرات العشر بخمس دلالات هي الكلمة والعقل والكوسموس والقانون والإله:

فبالنسبة للوغوس كدال على الكلمة نراه حاضرا في الشذرتين (ب١) المروية عند سكستوس أمبيريقوس و(ب٥٠) المروية عند هيبوليت، التي ينادي فيها هيراقليط بالإنصات إلى اللوغوس. حيث يمكن أن يفهم هنا لفظ الإنصات بكونه دالاً على وجود كلمة ينبغي

---

(١) هكذا ترجمنا الشذرة عن موسوعة دومون. وهي شذرة تحتاج إلى احتراس كبير في شرح منطوقها. ذلك لأن البعض فهم لفظ الجميع هنا بمعنى «جميع الأشياء» وهو فهم نراه خاطئاً ولا يتفق مع دلالة اللوغوس. إذ أن لفظ «الجميع» هنا يعني في تقديرنا جميع الناس لا جميع الأشياء. وسنبين بعد حين أن للشذرة احتمالين دلاليين صحيحين غير هذا الاحتمال الخاطئ الذي يجعل اللوغوس منفصلاً عن جميع الأشياء. وهو للأسف المعنى الخاطئ الذي وقعت فيه الترجمة العربية أيضاً. وهنا نشير بالنقد إلى د. أحمد فؤاد الأهواني الذي نقل الشذرة بـ:
«لم أجد أحداً ممن سمعت مقالاتهم يذهب إلى أن الحكمة منفصلة عن جميع الأشياء».
د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص١٠٤.
إذ لا نرى هيراقليط يعتقد بأن الحكمة منفصلة عن جميع الأشياء، ومن ثم فحديثه هنا عن الناس المنفصلين عن الحكمة وليس عن الأشياء.

(٢) Stobée, Florilège, III, I, 174.

(٣) Stobée, Florilège, III, I, 180 a.

(٤) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies, IX, 9.

أن تسمع. هذا رغم رمزية اللغة الهيراقليطية التي يمكن أن تسمح بالتوسيع الدلالي.

ولا نورد تحت هذه الدلالة الشذرة (ب٨٧)، المروية عند بلوتارك، رغم أن عادة المترجمين[(١)] هو نقل اللوغوس الوراد في تلك الشذرة بلفظ «الكلمة»[(٢)].

واللوغوس كدال على العقل نراه وارداً في: الشذرة (ب٢). رغم أن بعض الشراح يؤولونه فيها بمدلول الكوسموس. ونحن لا نرى أنه تأويل مستبعد، ولكننا نذهب هنا إلى ترجيح دلالة اللوغوس على العقل. والدافع إلى ذلك هو أن هيراقليط أسس في شذرته مفارقة بين قوله بأن «اللوغوس مشترك»، وقوله بأن الناس «يعيشون وكأن لكل واحد منهم فكره الخاص». مما يسمح لنا بأن نفهم منه أنه رغم أن الناس لهم جميعا عقل/لوغوس مشترك كامن في ذواتهم؛ فإن كل واحد منهم يبدو في تصرفه كما لو كان له فكر خاص به.

هذا احتمال تأويلي، وثمة تأويل ثان أيضاً، نراه ممكن التوقيع على هذه الشذرة، وهو أن اللوغوس المراد هنا هو العقل الكوني، فهو من ثم مشترك من حيث وجوده معطى أمام الناس، ولكنهم يتفاوتون في فهمه أو في سماعه حكمته.

---

(١) من الذين ترجموا لوغوس الشذرة (ب٨٧) بلفظ الكلمة، الفرنسي جون بول دومون الذي عبرنا غير ما مرة عن تقريظ ترجمته للدوكسوغرافيا الإغريقية، غير أننا لا نأخذ بترجمته لتلك الشذرة؛ لأننا نرى أن لفظ اللوغوس ينبغي أن يبقى فيها بمدلوله الأوسع.

(٢) نعزز خيارنا هذا بقول فيردينوس W. J. Verdenius الذي وجدناه يصرح في دراسته لـ«الشذرات الكوسمولوجية»: «في الشذرة (٨٧) يصعب أن يكون لفظ لوغوس دالاً على الكلمة».

in fr. 87 logos can hardly mean "word" W. J. Verdenius, Heraclitus. The Cosmic Fragments..., Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 11, Fasc. 4 1958, p351.

لكن الذي يسمح لنا بأخذ التأويل الأول؛ أي: فهم لوغوس الشذرة كدال على اشتراك الناس في العقل، مع وجود التفاوت في الإدراك، هو منطوق هيراقليط في الشذرة (ب٣٩)، المروية عند ديوجين اللايرسي، حيث ورد فيها اللفظ كصفة لبياس Bias في سياق تقريظه بكونه أعلى من غيره من الناس من حيث المقدرة العقلية.

كما نتأول الشذرة (ب٤٥) المروية عند اللايرسي، بوصفها دالة على اللوغوس كعقل. لأنها قدمت اللوغوس كمحايث للنفس. مثلها في ذلك مثل الشذرة (ب١١٥) المروية عند سطوبي حيث نرى ورود اللفظ فيها بمعنى العقل.

واللوغوس كدال على القانون وارد في الشذرة (ب٧٢) المروية عند ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius، لكننا لا نراها الدلالة الوحيدة المحتملة، إذ يمكن هنا أيضاً أن نستشف منها دلالة لاهوتية، من حيثية أن الوارد فيها؛ أي: اللوغوس، يوسم بكونه حاكما لكل الأشياء. ورغم أن موثوقية الشذرة محل خلاف، فقد أخذنا بها من جهة أن المعنى مسند بغيرها من الشذرات.

كما ندرج ضمن دلالة القانون، لفظ اللوغوس الوارد في الشذرة (ب٣١) التي رواها كليمون الإسكندري. لكن بما أن المنطوق الوارد فيها هو «المقدار»، وهو معنى يفيد وجود أثر الانتظام الناتج عن فعل القانون. وبما أن لفظ انتظام الأشياء هو ما كان سنداً للفيثاغورية لاستحقاق مجموع تلك الأشياء بأن توسم بالكوسموس، نرى أن فكرة المقدار هنا تفيد الكوسموس أيضاً. وهكذا نحصل هنا على توسيع دلالي، **فيكون دال اللوغوس في هذه** الشذرة هو القانون **والكوسموس** أيضاً.

وإضافة إلى ذلك يمكن أن ندرج الشذرة (ب١) كدالة على

القانون كذلك، من حيثية وجه آخر من وجوه التأويل الممكنة. ومستندنا في ذلك هو القول الوارد في الشذرة (جميع الأشياء تكون وتفنى بحسب هذا اللوغوس)، إذ يمكن أن يفهم التعبير «بحسب هذا اللوغوس» دلالة على القانون الناظم لكون وفساد الأشياء.

أما الدلالة اللاهوتية للوغوس فنراها في الشذرة (ب١٠٨) الواردة عند سطوبي. بل نقول إن تلك الدلالة هي مفتاح فهم لغز قول هيراقليط «اللوغوس منفصل عن الجميع» الوراد في تلك الشذرة. حيث أن كثيراً من التراجمة لم يتنبهوا للدلالة اللاهوتية فوضعوا لفظ الجميع هنا بمعنى كل الأشياء، وترجموا لفظ اللوغوس بمعنى الحكمة! بينما اللوغوس، سواء كحكمة أو قانون، ليس مفصولا عن جميع الأشياء، بل هو محايث لها، وهو ما يبرر استنكار هيراقليط على الناس بدعوى أنهم لم يدركوه.

كما لا ينبغي ترجمة لفظ اللوغوس هنا بالقانون؛ لأن مدلول الشذرة سيؤول إلى معنى خاطئ مخالف للفلسفة الهيراقليطية. أي: بوصفه قانوناً منفصل عن كل أشياء العالم؛ بينما نظرية هيراقليط توكيد على أن القانون محايث لا منفصل عن الأشياء.

وعليه نرى أن الترجمة المناغمة هي إحلال المعنى اللاهوتي؛ أي: (اللوغوس = الإله) مع إبقاء لفظ «الجميع» كدال على كل الأشياء.

لكن هذا هو عندنا الاحتمال الترجمي الأول. أما الاحتمال الثاني، فهو ما أوردناه سابقاً؛ أي: النظر إلى لفظ الجميع بوصفه دالا على جميع الناس، لا جميع الأشياء. وفي ذلك الاحتمال يصح عندئذ ترجمة اللوغوس بالعقل، أو حتى بالحكمة. . . فيكون المعنى أن جميع الناس منخفضون في مقدرتهم العقلية عن الإنصات إلى

اللوغوس. وهو حكم رغم سمت التعميم الوارد فيه ليس مستغرباً من شخصية متعالية كشخصية هيراقليط.

وقد يلاحظ القارئ أننا في ترجمتنا للشذرة استعملنا لفظ «الجميع» دون أن نتعداه إلى توصيف ما صدقه هل هو جميع الناس Tous أم جميع الأشياء Tout. وذلك لكي يسمح لنا بتوسيع دلالة اللوغوس لا اختزالها. فجاز لنا من ثم إدراج الشذرة هنا كدلالة على المعنى اللاهوتي أيضاً.

وعليه يكون دال اللوغوس، في تقديرنا، واردا في الفلسفة الهيراقليطية بخمسة معان. ولا بد لكي نفهم المحتوى الدلالي للفظ، من استحضار كل معنى في موضع وروده المناسب له.

فاللوغوس بوصفه الكلمة وارد في الشذرتين (ب١) و(ب٥٠)؛ وبوصفه دالا على الكوسموس وارد في الشذرة (ب٣١)؛ وعلى العقل في الشذرات (ب٢)، و(ب٣٩)، و(ب٤٥)، و(ب١١٥)؛ وعلى القانون في الشذرتين (ب٧٢) و(ب٣١)، وفي الشذرة (ب١) (حسب وجه من وجوه تأويلها الذي بيناه من قبل). وورود اللوغوس بمعنى الإلٰه يقع في الشذرتين (ب١٠٨) و(ب٧٢) (حسب وجه محتمل من وجوه التأويل الذي بسطنا القول فيه سابقاً.). أما الشذرة (ب٨٧) فلا نرى فيها إمكانية لحصر الدلالة.

لكن مهمة تفسير اللوغوس الهيراقليطي، لا تنقضي بمجرد جرد الدلالات وتركيمها، بل إننا نرى أن سؤال الدلالة يبدأ بهذا الجرد ولا ينتهي به؛ حيث أن الاستفهام الذي يجب طرحه هو:

لماذا هذا التعدد في الدلالة؟

لماذا انساق هيراقليط نحو استعمالي دلالي متعدد للفظة اللوغوس؟

أطروحتنا هي أن هذا التعدد في الاستعمال **يفيد وجود نظرية خاصة في تحديد معنى اللوغوس، فهو ليس تعدد تناقض بل هو تركيب دلالي لمعنى عميق لا يمكن أن يفهم دون مدخل منهجي ديني**. أي: أن المقاربة الدينية هي التي تمكننا من فهم دلالة اللوغوس ككلمة وكوسموس وقانون وعقل وإله.

وبهذا نستجمع الدلالات، وبهذا يتبين لماذا انتقد هيراقليط الفلسفات السابقة ناعتاً إياها بأنها جزئية. وبهذا تتبين أيضاً المنهجية التي ينبغي انتهاجها لفهم دلالة اللوغوس، **فليس المنهج الموصل لمعناه هو المنهج الاجتزائي، الذي انساق فيها جمهور الباحثين، فتساءلوا أي دلالة من الدلالات ينبغي أخذها؟! بل السؤال الصحيح هو كيف نأخذ تلك الدلالات جميعها؟ مع البحث عن الأرضية النظرية القابلة ليس فقط لاحتوائها كلها، بل أيضاً تفهيم سبب تعددها**. وهو التفهيم الذي يخلص بنا إلى بيان تأويل الفلسفة الهيراقليطية في كليتها الدلالية، وليس فقط دلالة اللوغوس كلفظ منفرد.

وقد لاحظنا أن تلك المقاربات الاجتزائية قامت باستبعاد التعدد الدلالي، ومثال ذلك واضح في مقاربة جون برنت الذي يصرح بأن معنى اللوغوس هو الكلمة و«لا يمكن أن يعني... العقل»[١]، وكذا مقاربة فاطال الذي انتهى إلى نفي دلالة اللوغوس على القانون، وحصرها في الدلالة على العقل. والتجزيئ حاضر أيضاً في مقاربة فريمان القائلة بأن معنى اللوغوس الهيراقليطي هو القانون...

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid. p146.

وكل هذه المقاربات هي، في تقديري، اختزالات خاطئة اللحاظ. وتعقيبنا عليها نوجزه بالقول:

بالنسبة للمقاربة التي نفت دلالة اللوغوس على العقل بدعوى أنه دال على الكلمة فقط، فردنا عليها هو **أن اللوغوس الهيراقليطي ما دل على الكلمة إلا لأنه عقل ينطق بالكلمة.**

وأما تلك المقاربة الاختزالية التي تسعى بمنظور فيزيائي إلى نفي دلالة اللوغوس الهيراقليطي على العقل بدعوى أنه دال على القانون فقط، فردنا عليها هو **أن اللوغوس ما كان قانوناً إلا لكونه عقلاً**. إذ القانون يستلزم النظام، والنظام يستلزم العقل.

واستحضاراً للمركب النظري في مختلف مستوياته، فإننا لا نقول فقط إن اللوغوس الهيراقليطي ما كان قانوناً إلا لكونه عقلاً، بل أيضاً **ما كان كلمة حقيقة بالإنصات إلا لأنها صادرة عن الإلٰه.**

وفي هذا الاستجماع الدلالي، نكون قد ناغمنا أيضاً منهجنا الذي نادينا به في كتابنا عن الفلسفة الملطية، والذي سميناها بالمضاعفة الرياضية للماقبل. ونعني به أن فهم فلسفة «ما قبل» سقراط، يجب أن يتم بالابتعاد عن التأويل الأرسطي، والانتقال ليس فقط إلى ما قبل سقراط، بل إلى ما قبل «ما قبل سقراط»؛ أي: إلى اللحظة التي سبقت ظهور الفلاسفة الموسومين بما قبل السقراطية؛ أي: إلى اللحظة الميثولوجية.

وتلك القراءة المضاعفة للماقبل هي ما حرصنا في البحث الفيلولوجي على تهيئة أساسه. حيث لاحظنا هناك أن دلالة اللوغوس في ما قبل هيراقليط أي: عند هوميروس كانت هي الجمع والقطف والترتيب. فضلاً عن الكلمة الحاصلة بالتلفظ الناطق لما جُمِع وقُطِفَ ورُتِّبَ.

لكننا إذ نقول ذلك ننبه في ذات الوقت إلى أن هيراقليط طور الدلالة، وقد كان له من المستندات المعرفية ما يسمح له بهذا التطوير. إذ أن لفظ الكلام لا يعني هنا دلالة منفصلة عن الوجود، بل إن الهيراقليطية لا تفصل بين الكلمة والشيء. مما يجعل اللوغوس في معناه ككلام موصولاً بمعناه كأنطولوجيا أيضاً. وفي هذا الوصل مسلك لاستحضار كل الدلالات الخمس التي عددناها من قبل.

وبمناسبة نقد التجزيئ يصح لنا أن نستنتج ضداً على تلك المقاربات الاختزالية التي نقدناها سابقاً أنها في قراءتها لموارد استعمال اللوغوس الهيراقليطي لم يكن ينقصها شيء آخر غير اللوغوس بمدلوله كقدرة على الجمع والربط. **فكانت بلحاظها المنهجي التجزيئي لا تفعل سوى مناقضة للوغوس في قراءتها للوغوس!**

وتلك هي المفارقة التي استوجبت منا البيان والتجاوز.

الفصل الخامس

هيراقليط وسؤال المعرفة

- توكيد الممايزة والمفاضلة بين الإدراك والتعقل -

يعد القول بحضور المسألة المعرفية في الفلسفة ما قبل السقراطية، كمبحث للتفكير والتنظير قولا بادي الاختلال، ومرفوضا من منظور القراءة الفلسفية **لتاريخانية** الفكر. وقد يلاحظ القارئ أننا لم نعنون هذا الفصل بما يفيد حضور التنظير لتلك المسألة في كليتها، وإنما قصرنا النظر على سؤال المعرفة. ولكن حتى في هذا المطلب، يذهب أغلب المؤرخين، ليس فقط، إلى نفي أن يكون لدى فلاسفة ما قبل سقراط تأسيس لنظرية في المعرفة، بل ينفون أيضاً حتى الإرهاص بها؛ بدعوى أن انشغالاتهم كانت متمحورة حول المسألة الفيزيائية تحديداً. **ولهؤلاء النافين دعائم تأويلية، حتى قبل زمن تأسيس نظرية المعرفة كحقل معرفي متمايز في سياق المباحث الفلسفية. ففي أقدم المتون التي تناولت المرحلة الفكرية ما قبل السقراطية بالتأريخ، أقصد بشكل خاص المتون الأرسطية، نجد زعماً صريحاً بأن أولئك الفلاسفة الأوائل، لم يكن لديهم حتى التمييز بين الإدراك الحسي والتفكير العقلي**[1]، وهو الزعم الذي يقوله

---

(١) انظر نقداً لهذا التصور الأرسطي فيما يخص برمينيد تحديداً عند:

Jaap Mansfeld, Héraclite avaient-ils une théorie de la perception? Phronesis, Vol. 44, No. 4 (Nov., 1999), pp. 326-346.

أقول عند برمنيد بالتحديد؛ لأن جب مانسفيلد لم ينتقد النفي الأرسطي فيما يخص هيراقليط، بل أكثر من هذا نرى أن أطروحته في عمومها لم تكن نفياً للقراءة الأرسطية كما سنبين بعد حين.

أرسطو في متن «الميتافيزيقا»[١]، ويكرره صراحة في موضعين من متن «النفس»[٢].

---

(١) Aristote, Metaphysique 4.5. 1009 b 12.

(٢) انظر: Aristote, De l'Ame 1.2.404 a 25.

وانظر أيضاً: Aristote, De l'Ame, 3.427a16.

- ١ -

نقد نفي أرسطو لوجود التمييز بين الإدراك والتعقل

لكن يبدو أن نفي أرسطو وجود التمييز بين الإدراك والتعقل، لدى الفلاسفة ما قبل السقراطيين، لم يقنع تلميذه **ثيوفراسطوس**، حيث استعاد المسألة للبحث في متنه «في الإحساس» De sensibus، منتهياً إلى تصحيح موقف أستاذه، أو لنقل تعديله بإبراز بعض الاستثناءات. بيد أنه فيما يخص موضوع بحثنا هنا - أي: هيراقليط - لا نجد لدى ثيوفراسطوس أي تصحيح أو تعديل؛ حيث لم يستثن من ماصدق الحكم الأرسطي، إلا ثلاثة فلاسفة فقط، هم ألكميون وأنكساغور، وكليديم[١]، اللذين خصَّهم ببلورة التمييز بين الإدراك والتعقل؛ أي: بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية. وهنا نلاحظ

(١) يضيف ثيوفراسطوس أيضاً أمباذوقليس إلى الثلاثة الذين ميزوا بين الإدراك والتعقل، لكنه يحترس في توصيف موقفه، بدعوى أنه لم يكن صريحاً كموقف ألكميون وأنكساغور وكليديم.

انظر:

Jaap Mansfeld, Aristote et la structure du De sensibus de Théophrasteo, Phronesis 41, 1996, p158 et p 169.

على ثيوفراسطوس أنه ـ ليس فقط ـ لم يسم فيلسوفنا هيراقليط، بل إنه أيضاً **لم يذكر برمنيد، مع أن كل فلسفته وقصيدته منبنية على التمييز بين طريقي التعقل والإدراك!**

وبصرف النظر عن هذا الموقف من هيراقليط وبرمنيد، فإن تلك الاستثناءات التي جاء بها ثيوفراسطوس تثبت على الأقل أنه على الرغم من أن القراءة الأرسطية هيمنت على فهوم وتأويلات الشراح، فإن ثمة خروقات في المسار انبجست أحياناً هنا وهناك.

ولكن يبقى افتراضنا حضور التفكير في مسألة المعرفة في الفلسفة الهيراقليطية أمر مشكوك فيه عند كثير من المؤرخين والفلاسفة بدءا من المتن الأرسطي وما تلاه من أطروحات المشائين، وانتهاء بالقراءة النقدية المعاصرة التي سترتكز على سند لم يكن في متناول المشائية القديمة. وهو تطور النظرة إلى دلالة المسألة المعرفية، بفعل التحولات الابستيمولوجية، حيث لم تعد محصورة في المفاضلة بين الحس والعقل. بل صار العرف المتداول اليوم هو أن المسألة المعرفية كإشكال مثمر لنظرية المعرفة، هي نتاج التحول الفلسفي الحداثي، وأن أول ظهور لتلك المسألة في شكل تقعيد نظري كان في المشروع الابستيمولوجي لجون لوك، قبل أن يستوي ذلك التقعيد في صيغة مبنينة متكاملة مع مشروع نقد العقل مع كانط. وباستقرار هذا العرف اليوم صار الفكر الفلسفي ما قبل الحداثي في عمومه، تُختزل انشغالاته في غير المجال المعرفي. ومن ثم فإن التفكير في الفلسفة القديمة من مدخل البحث عن الهاجس المعرفي صار أكثر استشكالاً، ويتطلب تسويغاً يبرره.

وكما أشرنا من قبل، فإن قصدنا هنا ليس مقاربة الفلسفة الهيراقليطية من مدخل مسألة المعرفة، في صيغتها الابستيمولوجية

التي قعدتها فلسفات نظرية المعرفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. كما أن الغاية من بحثنا هذا ليس توكيد القول بأن لدى فيلسوف إفسوس انشغالاً متمحوراً حول نظرية المعرفة. ولكن القصد هو نقد ذلك القول الشائع ـ بدءاً من أرسطو ـ الذي يفيد بأن الفلسفة الهيراقليطية ليس لديها حتى التمييز بين الإدراك والتعقل. حيث أن أطروحتنا البديلة هي أن التمييز بينهما حاضر بوضوح، بل حتى سؤال إمكان المعرفة نجد له تمظهراً أولياً في فلسفة الأفسوسي. كما نزعم أنه **لم يقتصر على الممايزة بين العقل والإدراك، بل تعداها إلى المفاضلة رافعاً مرتبة التعقل على الحس. وهذا هو الرفع الذي سندلل عليه ضد أطروحة شوستر، الذي يزعم أن هيراقليط فيلسوف تجريبي.**

نقول ذلك مع وعينا بوجوب الاحتراس لتأسيس مقاربة تعي طبيعة الزمن الثقافي الهيراقليطي حتى لا تنسب له ما ليس في مكنته أن يحدسه، بله أن يؤسسه. والمسلك المنهجي الذي انتهجناه في تكوين أطروحتنا هو البدء بالإنصات إلى النصوص الشذرية في منأى عن التأويلات والشروح التي تراكمت عليها خلال تاريخ الفكر حتى غطتها، أو حورت مداليلها وفق أعراف في النظر والتفكير لم تكن قد استقرت في زمن هيراقليط.

فماذا تقدم تلك الموارد الشذرية؟

وهل تسمح بالفعل بأن نؤسس عليها القول بأن هيراقليط كان يمتلك رؤية إبستيمولوجية تمايز بين أدوات المعرفة تمايزاً تفاضلياً يُعَيِّنُ بعضها ـ أعني: اللوغوس بصفته كعقل ـ معياراً؟

أم أن هذا التصور لم تكن تسمح به تلك اللحظة المبكرة من مراحل تطور الفكر الفلسفي؟

إذا كان ثيوفراسطوس قد قام بتعديل خرق به ذلك التعميم

الأرسطي، الذي نفى عن فلاسفة ما قبل سقراط حتى إمكان التمييز بين الإدراك والتعقل، فأورد كاستثناء ثلاثة فلاسفة هم ألكميون وأنكساغور وكليديم، فإنه على الرغم من كونه أغفل ذكر هيراقليط، فإننا نرى في تلك الاستثناءات مخالفة للتأويل الأرسطي تؤكد أن حتى أقرب المقربين إلى أرسطو أدرك خللها. لكن أوضح مخالفة فيما يخص موضوع بحثنا، هي تلك القراءة الابستيمولوجية التي أنجزها سكستوس أمبيريقوس لمتن هيراقليط، حيث لم تكن محصورة في القراءة الأسطقساطية. ولعل ذلك ما سمح له بتأسيس وجهة نظر تبصر وجها آخر لم تكن المشائية قادرة على إبصاره.

إن اهتمامنا بالإنصات إلى قراءة **سكستوس أمبيريقوس** ليس ناتجاً فقط بسبب توثيقه للشذرات المعرفية الهيراقليطية، بل أيضاً لوعيه المغاير لأرسطو وقدرته على إنجاز تأويل غير واقع في الاختزال الأرسطي. ولا أدل على ذلك الوعي من هذه الفقرة التي يبين فيها أمبيريقوس مفارقته لأرسطو عندما يشير بلحاظ النقد إلى ذلك التصنيف المتكرر لفلسفة هيراقليط ضمن الفلسفة الطبيعية، متسائلاً بسبب الخصوصية التي لاحظها عند فيلسوف إفسوس:

«هل ينتمي هيراقليط إلى فلسفة الأخلاق»[1] لا إلى فلسفة الطبيعة؟

وهذا الاستفهام يدل في نظرنا على انتباه سكستوس أمبيريقوس إلى أن الكتاب الهيراقليطي ذو فرادة؛ ومعلوم أن مصطلح الأخلاق في إطلاقه القديم لا يعني مسألة القيم السلوكية المعايرة بثنائية الخير والشر، بل مقصودها هو مسألة الإنسان بإطلاقها العام.

---

(١) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII.

وإذا نظرنا إلى المتن الهيراقليطي بحثاً عن تصوره للإنسان في مستواه ككائن عارف، سنلاحظ أن المحصول الشذري الذي حفظه لنا سكستوس أمبيريقوس، يسمح لنا بالقول بأن لدى هيراقليط لحاظاً معرفياً دقيقاً لا يلتبس فيه التفكير بالعقل و«التفكير» بالحاسة. وهذا الوعي بالموقف الهيراقليطي يعبر عنه أمبيريقوس في الكتاب السابع من متنه «ضد الرياضيين» بالقول بأن هيراقليط ـ وكذا برمنيد ـ كان لديهما تمييز بين الحس والتعقل. حيث قال بأن فيلسوف إفسوس اعتقد «أن الإنسان له أداتين لمعرفة الحقيقة، هما الحس والعقل»[1]. ثم أضاف: «كان يرى ـ مثل الفلاسفة الطبيعيين المذكورين أعلاه ـ أن من بين هذين الأداتين فإن الحس لا يوثق فيه، بينما العقل يضعه كمعيار.»[2].

وللاستدلال على صدقية شرحه لموقف هيراقليط من الحواس، يستحضر أمبيريقوس الشذرة الهيراقليطية القائلة بـ«أن الأعين والآذان شهود سيئة بالنسبة للنفوس التي لا تعرف لغاتها»[3]، تلك الشذرة التي غالباً ما تشرح بوصفها دالة على أن النفوس المنخفضة في قدرتها العقلية تكون غير قادرة على إدراك معطيات الحس بشكل صحيح.

بيد أن هذه المخالفة التأويلية التي قدمها سكستوس أمبيريقوس لم تثمر مساراً بحثياً، إنما ظلت رؤية قابعة في الهامش، حيث استمر التقويم الأرسطي مهيمناً. بل حتى في اللحظة المعاصرة نلقى كبار المؤرخين يأخذون بمجمل الأطروحة الأرسطية، ولا يخالفونها إلا

---

(١) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 126.

(٢) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 126.

(٣) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 126.

في بعض التفاصيل القليلة التي لا تمس ذاك الحكم في جوهره.

ونكتفي هنا بتقديم مثال للتدليل على ذلك، بالدراسة التي أنجزها جب منسفيلد Jaap Mansfeld المعنونة بـ«هل كان لهيراقليط نظرية في الإدراك؟»، حيث وجدناه يكرر الخلاصة الأرسطية، وإن بطريقة وأسلوب جديدين، إذ قال بأنه من دون كل الفلاسفة ما قبل السقراطيين ثمة فيلسوفان اثنان «أسسا أو حاولا تأسيس نظرية في اللوغوس»[1] هما برمنيد وهيراقليط. لكن النقص الذي يخترق محاولتيهما هو أنهما «لم يطورا أي نظرية في الإدراك الحسي». ثم يضيف لإكمال تصويره للمفارقة، إن الفلاسفة الذين اهتموا بالإدراك الحسي لم «يطوروا نظرية في العقل»[2].. ومقصود مانسفيلد تحديداً بأولئك الفلاسفة: أمباذوقليس وأنكساغور وديوجين الأبولوني، وخاصة ديموقريط الذي فصل بوضوح بين الإحساس والفكر.

وعليه، يصح أن نقول إن جب منسفيلد ليس مختلفا في الجوهر عن الأطروحة الأرسطية، بل ينتهي إلى ذات النتيجة التي انتهى إليها أرسطو، ولكن عن طريق إبراز المفارقة التي تتمثل في أن كل الفلاسفة ما قبل السقراطيين لم يقدموا نظرية معرفية متكاملة قائمة على بحث التمايز بين ثنائية العقل والإحساس؛ لأن كل من اهتم ببعد من تلك الثنائية تناسى البعد الآخر؛ فلم تتوفر لديه من ثم الإمكانية المنهجية لبحث المسألة؛ لأنه لم يستحضرها في تعالق مكونيها.

بيد أن هذا الموقف ليس هو الأطروحة التأويلية الوحيدة، بل

---

(١) Jaap Mansfeld, Aristote et la structure du De sensibus de Théophrasteo, Phronesis 41, 1996, p345.

(٢) Jaap Mansfeld, ibidem.

ثمة ما يخالفها مخالفة جذرية. ونكتفي هنا بالتدليل على ذلك بالإشارة إلى المؤرخ شوستر Schuster الذي يقدم هيراقليط بوصفه «ممثلاً للنزعة التجريبية في المعرفة»[١]؛ بل يزيد في توكيد ذلك بالقول بأن هيراقليط كان مدافعاً عن «منهج الملاحظة والاستقراء.»[٢].

والحقيقة أن اختلال مثل هذه التأويلات الجريئة، يكمن في أنها تقوم على إسقاط رؤى وإشكالات وتقسيمات منهجية ومذهبية لم تتبلور إلا لاحقا، على زمن فلسفي جد مبكر، كزمن هيراقليط. فتحليل الإدراك الحسي، من حيث ترتيباته المنهجية، هو بالفعل غير وارد عند هيراقليط. لكن هذا الذي يقوله جب منسفيلد ليس مستنداً يسمح لنا بأن نؤسس عليه نفي التمايز بين الإدراك والتعقل. كما أن القراءة المذهبية التي تقولب هيراقليط في قالب منهجي تجريبي، كما فعل شوستر مجرد إسقاط تأويلي.

فما المسلك نحو استنطاق هيراقليط فيما يخص موقفه من مسألة المعرفة؟

(١) خصص زيلر عرضاً وافياً لأطروحة شوستر في الهوامش فلتراجع في الصفحتين الثالثة والتسعين والرابعة والتسعين من كتابه.

(٢) Zeller, ibidem.

ـ ٢ ـ

في قيمة مرويات سكستوس أمبيريقوس

لنخطو الهوينى في استنطاق الشذرات:

إذا كان هيراقليط قد اختزل بنية التكوين الإنساني في ثلاثة مكونات هي النار والتراب والماء، وإذا كان قد قال بأن المبدأ الجوهري في بنية العالم هو النار، فإن جواب ذاك السؤال مضمن فيما سبق؛ أي: أن العنصر الإدراكي العقلي في الإنسان من طبيعة نارية هو أيضاً. وهو تصور يُناغم باقي معماره الفلسفي، الذي تلتمع النار في مختلف مستوياته.

هذا على مستوى التحديد الأولي للماهية الإدراكية العقلية، أما في تحليله للمسألة المعرفية من حيثية المفاضلة، فإننا نشهد فيما تبقى من متنه الشذري حديثاً عن أداوت المعرفة (الحواس والعقل)، مع تعيين مراتبها الدالة على التفاضل، من خلال الرفع من قيمة المعرفة العقلية وتوكيد نسبية الإدراك الحسي. وبهذا نراه ـ هو وألكميون ـ الرائدين الأولين اللذين تناولا المدرك الحسي من مدخل التقييم النقدي.

ما الدليل على ذلك؟

ثمة في المتبقى من المتن الشذري الهيراقليطي نصوص ذات قيمة، فيما يخص موضوعنا، وهي النصوص التي نستمدها من رواية سكستوس أمبيريقوس، مع الاستضاءة أيضاً بشرحه.

في تقديم سكستوس أمبيريقوس، في متنه «ضد الرياضيين»، لمعنى العقل عند هيراقليط ينتهي إلى أن فيلسوف إفسوس يعتقد بأن كل «ما يحيط بنا عقلي ويتمتع بالعقل»[1]. أي: أن لدى فيلسوف إفسوس تصور كلياني للعقل، حيث لا يقول بالمدلول الأداتي، بل يقول بالعقل بمدلوله كجوهر كوني منبث في الوجود. **وهذه الموضعة الأنطولوجية للعقل، هي التي تفسر في تقديرنا المفاضلة بين القدرة العاقلة والإدراك الحسي مع تعيين محدودية قيمة الحواس، وبيان مرتبتها الوظيفية المشروطة بتصديق العقل.**

كيف ذلك؟

نجد لدى سكستوس أمبيريقوس[2] أيضاً تحليلاً للتصور الهيراقليطي لفعل التعقيل، من خلال وصله بجدلية النوم واليقظة، حيث يشير إلى أنه خلال النوم، تنسد منافذ الإدراك الحسي فينفصل «عقلنا» عن العقل الكوني أو العقل الإلٰهي. وأنه بمجرد اليقظة تبدأ تلك الحواس في تحقيق الوصل فنستعيد العقل. أي: أن تلك الحواس، حسب هيراقليط، «نوافذ» ضرورية لتيقظ التعقل. لأنه في حالة النوم تنسد منافذ الحس، فتكون نتيجة ذلك انقطاعاً عن العقل الكوني. واستعادتنا للقدرة العقلية مرهونة بانفتاح تلك «النوافذ»؛

---

(١) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 127.

(٢) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens,VII, 129.

أي: الحواس التي تبدأ في التفاعل مع الوجود، في لحظة اليقظة، فتُحقق الوصل بين العقل الذاتي والعقل الكوني.

أما في حالة النوم فلا يتبقى إلا التنفس الذي يحقق مقداراً من جذب العقل الإلٰهي المنبث في الوجود إلى داخل الإنسان. وبما أن الحاسة تحضر في حالة اليقظة، فإن منافذ الاتصال تكون أقوى، فيزداد الوصل بين العقل البشري والعقل الكوني.

وتناغماً مع مركزية مفهوم النار للدلالة على خاصية الوجود في صيرورته، فإن النار تحضر أيضاً لتوصيف علاقة العقل الذاتي الإنساني بالعقل الكوني، وذلك ما يُشخص بمثال علاقة الفحم بالنار، حيث يورد سكستوس أمبيريقوس المثال لبيان دور الحواس، فيقول إن قطع الفحم إذا ما انفصلت عن النار تخبو وتنطفئ بينما إذا اقتربت منها تشتعل[1]. ومقصوده بهذا هو تشبيه حالة العقل الذاتي عندما ينفصل عن العقل الكوني، بسبب انسداد نوافذ الاتصال به؛ أي: أننا نكون عاقلين بمقدار اقترابنا وتواصلنا مع «العقل الكوني»، مثلما يزداد اشتعال الفحم بمدى اقترابه من النار.

كما أن **الشذرة الهيراقليطية الأولى، التي تتحدث عن اللوغوس موصولا بفعل الإنصات له، تبين أن نظرية العقل عند هيراقليط تقوم على تصور يعتقد بأن اكتمال العقل البشري مرهونة بدرجة مشاركته للعقل الكوني، واتصاله به.**

وَبَيِّنٌ من هذا التحليل لظاهرتي النوم واليقظة في علاقتهما بجدلية الحس والعقل، الواردة في الشذرة المروية عند سكستوس أمبيريقوس. وَبَيِّنٌ من ذلك المثال المجازي الذي يفسر اقتراب العقل

---

(١) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 131.

الذاتي من العقل الكوني، باقتراب الفحم من النار، أن ثمة توكيدا على الدور الإيجابي للحواس، باعتبارها نوافذ تضمن تفتح الملكة العقلية على لوغوس الوجود. وضرورة هذا التفتح آتية من أن العقل البشري في أمس الحاجة إلى العقل الكوني، إذ في تقاربه معه أو انفتاحه عليه ترتهن قدرته على التعقيل.

وقد قلنا من قبل إن ماهية العقل في الكائن البشري نارية، وأن اللوغوس الكوني ناري هو أيضاً، وهذا التماثل في الماهية - أو لنقل التماثل في الطبيعة - هو ما يؤسس تلك الصورة المجازية التي نطق بها مثال علاقة الفحم بالنار. إذ **يجوز التأسيس على هذا المثال بالقول إن الحس يقرب العقل الذاتي من العقل الكوني، فيحصل اشتغال ملكة العقل وتيقظها.**

وعلى ضوء هذا الفهم لجدلية اتصال وانصات العقل الذاتي بالعقل الكوني، يمكن أن نرفع تلك الالتباسات الدلالية التي يمكن أن تثيرها قراءة نصوص شذرية أخرى، واردة في المتن الهيراقليطي، كالنص المروي عن طريق سكستوس أمبيريقوس، الذي يفيد بأن هيراقليط يعتقد «أن الإنسان ليس بذي عقل، بل الوحيد الذي يتمتع بالعقل هو المحيط الكوني.»[١]. أو النص الوارد عند أبولونيوس الطياني Apollonios de Tyane: «قال هيراقليط... بأن طبيعة الإنسان ليست عاقلة.»[٢]. فمعنى هذا النفي هو أن العقل الحقيقي هو اللوغوس المنبث في الكون، وأن قدرتنا على التعقيل هي بعض من قبسه فقط. وهو الاقتباس الذي يفيد فاعلية الحاسة؛ لأنها تلعب دور الواسطة الواصلة بين العقل البشري والعقل الكوني.

---

(١) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VIII, 268.

(٢) Apollonios de Tyane, Lettres,18.

وبهذا تنفك إشكالية التعارض الملحوظ في المتن الهيراقليطي بين شذراته القائلة بنفي وجود العقل المحايث للإنسان، وشذراته المؤكدة على وجوده. وبعد تفكيك هذا الإشكال نعود إلى مبتدأ المسألة:

هل لدى هيراقليط مائز واضح بين الحس والتعقل؟

إن جوابنا عن هذا الاستفهام بَيِّن من الموارد الشذرية السابقة، إذ فيها توكيد صريح على الممايزة بين الحاسة والعاقلة، مع توكيد ضرورتهما معاً. وهنا يصح أن نقول إن فيلسوف إفسوس لَمْ ينتهج نهج الفلسفة الإيلية التي زامنته؛ أي: تلك الفلسفة التي استهجنت الحواس، ولم تعطها أي دور إيجابي في تكوين المعرفة.

لكن هل هذه القيمة المعطاة للحواس ـ عند هيراقليط ـ مطلقة من دون قيد؟

- ٣ -

إيضاح نظرية الحاسة عند هيراقليط ونقد أطروحة شوستر

لنبدأ أولاً بتحليل نظرية الحاسة في فلسفة هيراقليط:

من الملحوظ في المتن أن فيلسوف إفسوس يمايز بين الحواس ويفاضل بينها فيما يخص بناء المعرفة، إذ يقول في الشذرة المروية عند بوليب Polybe: «إن الأعين هي حقاً شهود أكثر ثقة من الآذان»[١]. ، رائياً في الحاسة الناظرة إمكانية إدراكية أفضل من الحاسة السامعة؛ وبهذا يتبين أن الحواس ليست سواء في معيار التفاضل لدى هيراقليط.

لكن ثمة إشكال ظاهري يبدو في المقارنة بين الشذرات الواصفة لقيمة الحواس، بالشذرة (ب١١٧) حيث يفصح عن عدم ثقته في صدقية المدرك الحسي، قائلاً: «إن الأعين والآذان شهود زور»[٢].

---

(١) Polybe, Histoire, XII, 27.

(٢) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 126.

فهل بين هذا وذاك تناقض وتعارض؟

إن ذلك التقدير الذي تنطق به تلك الشذرات التي بحثناها سابقاً، ليس مطلقاً دون احتراس، بل الحواس عند هيراقليط مجرد رتبة من مراتب المعرفة، بل هي الرتبة الدنيا وفق اللحاظ التفاضلي. بمعنى أن وسمه للحواس بكونها شهود الزور، ليس إلغاء لدورها في بناء العملية الإدراكية، بل كل ما يفيده نقده للحاسة هو ترتيب تفاضلي لها على نحو خافض يبرر علوية رتبة التعقل. أي: بالوعي بهذا التتالي يمكن أن نستوعب نقده للحواس في الشذرة السابقة. ومن ثم فإن التأسيس الصحيح للمقاربة مرهون بالوصل بين تلك الشذرات جميعها مع الأخذ بعين الاعتبار فكرة التفاضل، المؤكدة على ضرورة العقل لتصحيح المعطيات الحسية.

أما عن مستند قولنا بأنه يمنح للعقل دورا تصحيحيا للمعطيات الحسية؛ أي: يجعله في رتبة أعلى من رتبة الحواس، فبَيِّن من تتمة الشذرة (ب١١٧):

«أن الأعين والآذان شهود سيئة بالنسبة **للنفوس التي لا تعرف لغاتها**»[(١)].

ففي تلك التتمة التي سطرنا تحتها نجد مفتاح فهم ذاك الاختلاف في الموقف من الحواس الظاهر في المتن الشذري الهيراقليطي، حيث يرد الشاهد الحسي حيناً بوصفه ذا صدقية، وحينا آخر يبدو مجرد شاهد زور. ومفتاح فهم ذلك هو في القول بأن الإدراك الحسي يكون شاهداً سيئاً بالنسبة لمن عنده قدرة عقلية منخفضة؛ لأن المدركات الحسية لا تجد في ذاته، العقل القادر على

(١) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 126.

تمحيص منقولاتها الإدراكية، فتكون من ثم شاهد سوء، لا شاهد حق؛ أي: مسلكاً للتغليط لا مسلكاً للتعقيل.

وهذه الرؤية المفاضلة بين المراتب العقلية للناس تبدو صريحة في كثير من شذرات هيراقليط، منها تعريضه بقومه في نفيهم لـ«الذكي» هيرمودوروس في الشذرة (ب١٢١)[١]؛ كما تبدو في قوله في الشذرة (ب٤٤) التي يقول فيها بأن فردا واحدا متميزا يساوي عشرة آلاف فرد[٢]؛ وفي الشذرة التاسعة والثلاثين[٣] حيث يقرظ بياس لكونه ذا قدرة عقلية فائقة بالقياس إلى غيره.

لذا لا ينبغي النظر إلى ذاك المقول الواصف للحواس جميعها بكونها شهود زور، بوصفه نفيا لما سبق تقريره في الشذرات التقريظية لحاسة الرؤية، أو للحواس بشكل عام بوصفها منافذ ضرورية لوصل العقل الذاتي بالعقل الكوني؛ إذ لا نجد بين تلك الشذرات أي: تضاد يستوجب الرفع.

وبتجميع تلك الشذرات، **ورفع التعارض الظاهري**، سيتبين أن نقد الحاسة توكيد لمحدودية مرتبتها كأداة معرفة في مقابل العقل. أي أن الحواس تؤسس لمستوى معرفي خافض، يحتاج إلى مرتبة العقل الممحص لمعطياتها. حيث كلما قلت فطنة العقل ازداد خطر الحواس في تشويه العملية الإدراكية.

وعليه فإن الاستنتاج الذي نخلص إليه بإنصاتنا للمتن الهيراقليطي مخالف تمام المخالفة للتأويل الأرسطي القائل بأن الفلاسفة ما قبل السقراطيين، ومن ضمنهم هيراقليط، لم يكن لديهم

---

(١) Strabon, Géographie, XIV, 25, P642.

(٢) Gallien, Du discernement du pouls, VIII, éd.Kuhn, p.773.

(٣) Diogène Laërce, Vies des philosophes, I, 88.

حتى التمييز بين الإدراك الحسي والتعقل. إذ نعتقد عكس ذلك أن هذا التمييز حاضر بقوة وله أكثر من تمظهر في المتن الهيراقليطي.

بل ثمة تجاوز للتمايز إلى التفاضل، وفي هذا السياق نخالف أطروحة شوستر مخالفة تمامة، إذ لا نعتقد بأن هيراقليط أسس نظرية تجريبية في المعرفة، ترفع من شأن الحواس، بل نرى على العكس من ذلك؛ أي: أنه أسس لنظرية عقلية ترفع من شأن التعقل على الإدراك الحسي، حيث جعل قيمة محصول الحاسة مرهونا بالتصحيح العقلي. ومن ثم لا نأخذ بالتفسير الشائع للشذرة (ب٥٥) المروية عند هيبوليت، التي يقول فيها هيراقليط: «أحبذ الأشياء التي أراها، وأسمعها، وأجربها»[١]. بوصفها مدحاً لما يُرى ويُسمع ويُجرب؛ أي: توكيد على النزعة التجريبية في المعرفة؛ بل نرى أن تلك الشذرة توكيد من هيراقليط على استقلاليته الفكرية. أي: أننا نقربها من المثبت في باقي الشذرات التي يعلي فيها فيلسوف إفسوس من نفسه، بوصفه علم نفسه بنفسه، ولم يأخذ المعرفة من غيره. هذا هو شرحنا لشذرة هيبوليت، أما النظر إليها كتوكيد على الموقف التجريبي، فمردود بأكثر من معطى من معطيات متنه، منها ما أوردناه سابقاً عن توصيفه للحواس بكونها شهودَ سوء لمن كانوا منخفضي المقدرة العقلية.

---

(١) Hippolyte, Réfutation de toutes les heresies, IX, 9.

ـ ٤ ـ
هل كان لهيراقليط قول صريح في إشكالية المعرفة؟

بعد إيضاح ما سبق يتبقى سؤال من رتبة إبستيمولوجية أعلى، وهو:

هل يصح أن نؤسس على الموارد الشذرية، التي درسناها قبل قليل، القول بأن هيراقليط كان له منطوق صريح في إشكالية المعرفة؟

نصل هنا إلى سؤال نراه يستوجب الكثير من الاحتراس لبلورة جوابه. وابتداء نقول إن تلك القراءات الحدية، سواء تلك التي انتهجت القراءة الأرسطية؛ فنفت عن الفلسفة الهيراقليطية حتى وجود التمييز بين الإدراك والتعقل، أو تلك التي نسبت له بلورة نظرية معرفية تجريبية، كلها محايثة بشطط في التقدير. كما أن تلك التي تنفي عن الهيراقليطية أي قول في شأن المعرفة أطروحة لا تقل اختلالاً. لأن إسناد القول بالنفي بدعوى أن المتن الشذري الهيراقليطي لا يكشف عن حضور صريح لسؤال المعرفة، قول خاطئ، كأني به يطلب من الزمن الثقافي الهيراقليطي أن يتحدث بلغة كانطية حتى يعترف له بالاهتمام بالمسألة المعرفية.

أجل، ليس صعباً علينا ولا على أي باحث أن يقرأ متن هيراقليط من مدخل نظرية المعرفة، واستحضار مختلف قوالبها المنهجية، بل بإمكان الباحث أن يستخلص من المتن ما يملأ به قالب مصادر المعرفة وأصولها. حيث نجد في الشذرات الهيراقليطية إشارات صريحة إلى مصدري الحس والتعقل. بل بمقدور الناظر المتأمل اكتشاف **الجنس الثالث الوارد في تصنيف أنواع أصول المعرفة؛ أي: الحدس**، في غير ما شذرة، وخاصة عندما يتحدث هيراقليط عن تواصل العقل البشري باللوغوس الكوني، من خلال مفهوم السماع، واقتراب التعقيل البشري من جذوة لوغوس الوجود. كما في الشذرات ما يمكن أن نملأ به قالباً ثانياً من قوالب نظرية المعرفة، وأعني به قالب القيمة والحدود، الذي تعالج فيه طبيعة المحصول المعرفي الناتج عما تم تقريره في قالب الأصول. حيث نرى في غير ما شذرة توكيداً على محدودية الحس، ورفعاً من قيمة التعقل. بل حتى قالب العلاقة بين الذات والموضوع، يمكن أن نجد له في الشذرات مدخلات عديدة لا يستعصي تمريرها على فعل التأويل. وأكثر من ذلك يمكن أن نرى حتى شرط النقدية حاضراً في تفكير هيراقليط، وماثلاً في كيفية معالجته لأصول المعرفة ومحاصيلها.

لكننا نعي أن ذلك مسلك منهجي بالغ الجرأة والاختلال في آن واحد. والبديل الذي ندعو إلى انتهاجه في بحث المسألة المعرفية عند هيراقليط، هو بيان كيفية حضور تلك المسألة وفق السقف المعرفي لزمن هيراقليط. أما الانطلاق من تلك القوالب الجاهزة، فذاك إسقاط لأنموذج منهجي على زمن فلسفي غير قابل لاحتماله. فالمسألة المعرفية في هذه اللحظة لم تكن محصولاً للتفكير في سؤال

المعرفة وإمكانها، بل كانت نتاجاً ضمنياً للتفكير في محصول «رؤى العالم». ومن ثم **لا ينبغي أن نطالب هيراقليط بأن يصوغ مبحث المعرفة وفق مراتب الابستيمولوجيا، بل يكفي أنه صاغها وفق مرتبته الخاصة في بناء التفلسف، في سياق بحثه عن كنه الوجود**. وهي مرتبة نراها على عكس ما تقوله القراءة الأرسطية، قد مايزت بوضوح بين خطاب الحاسة وخطاب التعقل؛ أي: بين الإدراك والعقل، مع تعيين رتبة كل منهما على نحو من التفاضل الصريح الذي يعلي من شأن الخطاب العقلي.

وبهذا يتبين أن مسألة أدوات المعرفة حاضرة عند هيراقليط، كما أن نقده لمراتب التفكير وأدواته، إن لم يكن بالتوسع الذي يمكن أن ننسب إليه صفة التحليل المفصل لعملية المعرفة، فهو على الأقل أسس لموقف فكري سيبدو لاحقا، في التحاليل الفلسفية للإشكالية المعرفية، ونعني به نسبية الإدراك الحسي. تلك الفكرة التي ستصبح لاحقاً مستنداً للفلسفة الشكية؛ بل حتى الفلسفات العقلانية الوثوقية ستنتهج هذا النهج المشكك في الانطباعات الحسية، من أجل توكيد القيمة الإدراكية للعقل.

صحيح أن توكيد نسبية الإدراك الحسي، فكرة تبدو في حالة أولية عند هيراقليط، ولكنها ـ بفضله وبفضل أبحاث ألكميون ـ ستمظهر لاحقاً في صيغة أجلى وأوكد.

وعليه نختصر جواب الفلسفة الهيراقليطية عن سؤال المعرفة في إعلان الممايزة والمفاضلة؛ أي: التمييز بين الإدراك والتعقل، مع الرفع التفضيلي للقيمة الابستيمولوجية للفعل الثاني.

الفصل السادس

هيراقليط والمسألة الدينية

خلال استحضارنا لخصوصية اللحظة التاريخية لهيراقليط، قلنا إنها لحظة البدء الفعلي في نقد المعتقد الديني اليوناني. حيث إذا كانت لحظة الفلسفة الملطية لم تكشف لنا، في ما تبقى من نصوصها، عن نقد صريح لذلك المعتقد، وإن كنا لاحظنا فيها تركيزاً كبيراً على بلورة رؤية كوسمولوجية جديدة إلى العالم، حيث فسرت الظاهرة الطبيعية بغير التفسير «التيوغوني»[1] الذي ساد مرحلة الأسطورة (الميثوس)، فإن لحظة هيراقليط، كشفت لأول مرة عن نقد تقصد بشكل مباشر أقانيم الديانة الإغريقية المغرقة في التعدد الوثني وأنسنة صورة الألوهية، بما تعنيه تلك الأنسنة من شخصنة وخلع للمواصفات البشرية الهابطة أخلاقياً على الإله. وهي العملية النقدية التي تبدو واضحة في المشروع الفلسفي لكزينوفان، الذي تبين لنا من متن هيراقليط أن هذا الأخير كان مطلعاً عليه.

ومن ثم **ليس من المستبعد ـ في ظل هذا المناخ الثقافي المشغول بالسؤال الديني ـ أن يكون لهيراقليط أيضاً قول في الدين. لكن تحديد مدى ذلك القول، وبيان مقدار نقديته، هو أمر تختلف القراءات وتتباين في تقديره إلى درجة التناقض الشديد**. إذ بينما يذهب البعض إلى حد النظر إلى فيلسوف إفسوس بأنه كان مثل

---

(١) التيوغوني نعت نستمده من عنوان كتاب هيزيود «التيوغونيا»، الذي يفيد ميلاد الآلهة. ودلالة النعت في سياق العبارة التي نهمش لها هنا هي أن التفسير الميثولوجي الوثني للوجود يقوم على تفسير تكوين الكون بناء على علاقات التناسل والصراع بين الآلهة.

كزينوفان ذا نقد صريح للديانة الإغريقية، يذهب رأي آخر إلى أنه لم يبلور أي نقد للمعتقد، بل اقتصر على نقد الطقس التعبدي فقط.

فبأي الرأيين نأخذ؟

لنبحث المسألة بشيء من التفصيل:

يذهب بركرت(١)، وكاهن(٢)، وماركوفيتش(٣) وغيرهم كثير، إلى إدراج هيراقليط ضمن الموقف النقدي الذي تمظهر في بداية الفلسفة اليونانية من الديانة السائدة. بيد أن ثمة من يشذ عن هذا التصور، ونخص بالذكر مانطاس أدوميناس(٤) الذي يزعم، خلافاً للرؤية السابق عرضها، أنه ليس ثمة عند هيراقليط أي نقد للديانة اليونانية بل مجرد تأويل؛ وأن لحاظه النقدي كان محصوراً في نقد السلوك التعبدي، ولم يتجاوزه إلى نقد الاعتقاد.

---

(١) W. Burkert. Greek Religion. Archaic and Classical. Transl. by J. Raffan. Oxford: Basil Blackwell, 1985. p309.

(٢) C.H. Kahn. The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge University Press, 1979, P 263, 266.

(٣) Cité par Mantas Adom?nas,Heraclitus on Religion, Phronesis, Vol. 44, No. 2 (May, 1999), p87.

(٤) Mantas Adom?nas,Heraclitus on Religion, Phronesis, Vol. 44, No. 2 (May, 1999), pp. 87-113

- ١ -

نقد أطروحة مانطاس أدوميناس

لكن استدلال أدوميناس على موقفه نراه واقعاً في قراءة انتقائية للشذرات الهيراقليطية، ودليلنا على ذلك بَيِّنٌ من نوع اختياراته، إذ ليؤكد أطروحته بأن هيراقليط لم يكن ذا رؤية نقدية رافضة للتقليد الديني اليوناني، ركز على تحليل ثمان شذرات فقط هي بالترتيب الوارد عنده (الشذرة ب١٥ ثم ب١٤، وب٥، وب٩٦، وب٩٣، وب٩٢، وب٦٩، وب٦٨)؛ قائلاً أنها كلها ترتكز على نقد الطقس التعبدي لا على المعتقد الديني. وهو قول نراه صحيحاً إلى حد ما من حيثية الاقتصار على تلك الشذرات فقط، لكنه ليس صحيحا عندما يُرفع إلى درجة التوصيف الكلي لرؤية هيراقليط إلى الدين. إذ من الملحوظ من خلال التعداد الشذري السابق أن أدوميناس حرص على انتقاء شذرات معدودات من مجموع الشذرات التي تقارب المئة والثلاثين. وتلك ملحوظة أولية نريد بها التوكيد على نقص استقرائه ومحدودية استقصائه، ومن ثم فإن النتيجة الكلية التي خلص إليها نزعم أنها غير صحيحة، وغير مؤسسة استدلالياً، حيث أن مستندها

انتقاء ناقص اعتمد على نوع محدد من الشذرات، يسمح ببناء تلك النتيجة عليها، مع استبعاد الشذرات الأخرى التي تخالفها. بل لنا أن نقول إن أهم الشذرات الواصفة لمفهوم الألوهية لم يعرها أدوميناس ما تستحقه من اهتمام.

ولبيان ضعف التأسيس الاستدلالي لأطروحة أدومينـاس سنتدارس **أولاً** محتوى تلك الشذرات التي انتقاها، ثم ننتقل **ثانياً** إلى استحضار الشذرات التي غيبها؛ لنخلص **ثالثاً** إلى تطبيق نمطنا المنهجي في قراءة هيراقليط؛ أي: النمط القائم على استجماع رؤيته بمختلف مكوناتها. حيث بالإضافة إلى جمع الشذرات التي استحضرها أدوميناس، بتلك التي غيبها، نرى أن ثمة دوالاً ثلاثة لا بد من بحثها، لكي «نفهم» مدلول المسألة الدينية في فكر هيراقليط، ونعني بتلك الدوال الثلاثة: دال زوس، ودال النار، ودال اللوغوس. فيكون البحث ملزما بالتوسيع ليتناول الموارد الشذرية التي وردت فيها تلك الدوال.

فلنبدأ بسلوك هذا الترتيب المنهجي:

ـ ٢ ـ

بحث شذرات الطقوس

أول تلك الشذرات الثمانية،من حيث ترتيب الورود في الجمع الدوكسوغرافي، هي الشذرة المروية عند أريسطوكريط[١]؛ أي: الشذرة الخامسة (ب٥) بترقيم ديلز، نرى فيها هيراقليط ينتقد أحد الطقوس التعبدية اليونانية، المتمثل في طقس «التطهير بالدم»، مشبهاً عبثية ذلك الفعل بالذي مشى في الوحل ثم قام بغسل رجله بالوحل! مختتماً بنقد الصلوات والأدعية التي يقوم بها العباد تجاه التماثيل، ناعتاً إياها بسخرية، بكونها كما لو كانت مخاطبة للجدران! بمعنى أن تلك الأصنام الوثنية لا تعي ولا تسمع.

أما في الشذرة (ب١٤) ـ المروية عند كليمون الإسكندري ـ، فيتحدث عن نفسه قائلاً: «لمن يقدم هيراقليط الأفسوسي نبوءته؟» ثم بعد أن يعدد من يرسل لهم نبوءته، يقول بوقوع نذيره عليهم بعد

---

(١) Aristocrite,Théosophie,cite par Origène, Contre Celse,VII, 62.

الموت: «لهؤلاء يتنبأ ـ أي: هيراقليط ـ بالنار»[١]. معللاً ذلك بأن ممارستهم للطقوس أفعال مخالفة للدين.

وفي الشذرة ١٥[٢] ينتقد الأناشيد الدينية، وفي الشذرة (ب٦٩)[٣] يميز بين القرابين الطاهرة وغير الطاهرة. أما في الشذرة ٦٨ ـ المروية عند جامبليك ـ فلا نجد نقداً بل اعترافاً ببعض الطقوس الدينية، التي ينسب لها القدرة على شفاء الأمراض، وتطهير «النفس من المآسي المرتبطة بها منذ مولدها»[٤]. وكذلك الأمر في الشذرتين (ب٩٢ وب٩٣)[٥]، لا ينبغي أن يدرجا ضمن نقد الطقس التعبدي، بل الوارد فيهما يفيد القبول لا الرفض، حيث لا نجد في تينك الشذرتين؛ أي: حس نقدي، بل كل محصولهما الدلالي هو أن الخطاب الألوهي خطاب رامز يشير ولا يفصح. ومن ثم فهو ضمنيا يفيد القبول بطقس الكهانة لا نفي له. أما في الشذرة (ب٩٦)[٦]، فينتقد عرض جثث الموتى في طقس الجنائز.

تلك باختصار موضوعات الشذرات التي انتقاها أدوميناس. وهي بالفعل تسمح له بأن يقدم استنتاجه المتسرع القائل بأنه:

---

(١) Clément d'Alexandrie, Protreptique, 22.

(٢) Clément d'Alexandrie, Protreptique, 34.

(٣) Jamblique, Des mysteres, V, 15.

(٤) Jamblique, Des mysteres, I, 11.

(٥) في الشذرة (٩٢) المروية عند بلوتارك يشير إلى قدرة خطب الكهنة على الاستمرار في التأثير «ألف عام. بفضل الإله».

Plutarque, Pourquoi la prophétesse Pythie ne rend plus les oracles en vers, 6, 397 A.

وفي سياق الحديث عن خطاب الكهانة أيضاً نراه في الشذرة (٩٣) يتحدث عن خطاب أبولو معبد ديلفي، بكونه لا يفصح ولا يخفي ولكنه يدل ويرمز.

Plutarque, Pourquoi la prophétesse Pythie ne rend plus les oracles en vers, 21, 404 D.

(٦) Plutarque, Propos de table, IV, 3, 669 A.

«على النقيض من النقد الجذري الذي قدمه كزينوفان للديانة التقليدية، لا يبدو هيراقليط كمصلح... ولكن كمتأول يحاول استخلاص البنيات الدلالية المحايثة للممارسات الدينية، واستدخالها في مشروعه الفلسفي الخاص به.»[1]. كما تسمح له بممايزة هيراقليط عن رؤية كزينوفان بوصف هذه الرؤية بأنها قدمت نقداً صريحاً للنزعة الأنثروبومورفية التي تحايث الرؤية الدينية التقليدية المتمثلة في الوعي الشعبي وممارساته؛ بينما بقيت رؤية هيراقليط في مستوى نقد سطحي للسلوك التعبدي.

لكن أطروحة أدوميناس تبدو في تقديرنا غير متماسكة وغير مؤسسة؛ لأنها بكل بساطة لم تنهض على استحضار مجموع الشذرات الهيراقليطية المتناولة للمسألة الدينية، بل انتقت بعناية الشذرات التي يتناول فيها فيلسوف إفسوس الممارسة الدينية في شكلها الطقوسي.

كما يغيب عن تلك المقاربة التي قدمها أدوميناس أي تناول لمفهوم الألوهية، وكأن هيراقليط لم يأت على ذكر هذا المفهوم، بل اقتصر على نقد السلوك التعبدي فقط! وما ذاك الاستحضار الخاطف لمفهوم الألوهية ـ من قبل أدوميناس ـ في خاتمة بحثه إلا دليل على ما قلناه، وليس طعنا فيه، إذ هو توكيد على تهميشه للشذرات الدالة على ذلك المفهوم، واحتراس من التركيز عليها؛ ليستقيم له تأسيس استنتاجه.

ونقدنا لأطروحة أدوميناس نبتغي به ليس فقط التوكيد على عكس ما انتهت إليه، بل نبتغي به التوكيد على أمر منهجي أهم وهو

---

(١) Mantas Adom?nas,Heraclitus on Religion, Phronesis, Vol. 44, No. 2 (May, 1999), p87.

التحذير من القراءات التي تمرر أطاريح بناء على الاجتزاء والانتقاء. وهو إلزام ضمني لنا بأن نحاول استيعاب مختلف الرؤى والمعاني التي تخص المسألة الدينية في مجمل الشذرات الهيراقليطية.

ـ ٣ ـ
نحو استقصاء المستند الشذري

توسيعاً للمستند الدوكسوغرافي، ننتقل من تلك الشذرات الثمانية، التي اقتصر عليها أدوميناس، إلى غيرها من المقولات الهيراقليطية التي نرى وجوب استحضارها لاكتمال الصورة، مع الأخذ في الاعتبار المحصول الدلالي السابق؛ أي: أن هيراقليط نقد الفعل الديني في صيغته الطقسية.

وفي سياق ذلك نذكر ابتداء بما قلناه من قبل؛ أي: أن الزمن الثقافي الذي عاش فيه هيراقليط اتسم بالتركيز على نقد المعتقد الديني اليوناني، ومن بين العلامات الدالة على ذلك أن التمثلات الدينية التي قدمها المتن الميثولوجي الهوميري والهيزيودي، سيتم التشكيك فيها صراحة من قبل كزينوفان معاصر هيراقليط؛ الذي بَيَّنَّا سابقاً بأن هيراقليط كان على اطلاع على فلسفته، وعليه يصح أن نستنتج أنه كان على اطلاع على ذلك النقد الصريح الذي بدأ في الإعلان عن نفسه في تلك اللحظة التاريخية، حيث نلحظ في شذراته

هو أيضاً انتقاداً لهوميروس وهيزيود، فضلاً عن نقده للديانة الأورفية كما سنبين بعد قليل.

فلنبدأ بتعيين موارد هذا الانتقاد في المتن الشذري:

ورد هوميروس في المتن الهيراقليطي في ثلاثة مواضع، حيث ينتقده هيراقليط في شذرتين اثنتين هما (ب٥٦)[١]، و(ب١٠٥)[٢]، ثم يجمع بينه وبين أرخيلوخوس Archilochos في الشذرة (ب٤٢)[٣] - المروية عند اللايرسي -، مؤكداً أنهما ذوا تأثير تربوي سيء.

كما يرد اسم هيزيود في ثلاثة مواضع أيضاً، وذلك في الشذرة (ب٥٧) المروية عند هيبوليت[٤]. والشذرة (ب١٠٦)[٥]، حيث ينتقد هيراقليط الدور التعليمي لهيزيود. كما ينتقده في الشذرة (ب٤٠) - المروية عند اللايرسي[٦] - بدعوى انتفاء المعرفة الكلية، واستغراقه في تركيم الجزئي.

هذا فضلاً عن أن نقده لبعض الطقوس الدينية يمكن أن يستفاد منه انتقاده لديانة أورفي أيضاً، ونخص بالذكر هنا نقده للطقس التعبدي الاحتفالي للإله ديونيسيوس في الشذرة (ب١٥)، المروية عند كليمون الإسكندري[٧].

ونريد بالتعداد الشذري السابق التوكيد على اندراج هيراقليط في سياق ذلك الانشغال الفلسفي الذي بدأ في التمظهر صريحا في نهاية

---

(١) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 9, 6.

(٢) Scholies d'Homère, ad E 251.

(٣) Diogène Laërce, Vies des philosophes, IX, 1.

(٤) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 10, 2.

(٥) Seneca ep. 12,7.

(٦) Diogène Laërce, Vies des philosophes, IX, 1.

(٧) Clément, Protreptique, 34, 5.

القرن السادس (ق م)، المتمثل في نقد المتداول الميثولوجي الديني. لكن السؤال الذي يبقى مطروحاً هو هل قدم فيلسوف إفسوس رؤية دينية بديلة تسمح بأن ندرجه ضمن الذين قدموا نقداً جذرياً للمعتقد الديني الإغريقي؟

إن تناوله بالنقد لهوميروس وهيزيود، هو في تقديرنا، دلالة على وعي بخلل الميثولوجيا الدينية الإغريقية. وفي تلك الإشارة النقدية للدور التربوي السلبي للمتن الهوميري والهيزيودي، نرى رفضه لأنسنة الألوهية ورافضا لنوعية القيم المنسوبة إليها. وهو ما تبدى عند كزينوفان، وسيتبدى لاحقاً عند أفلاطون... وفي ذلك **إعلان للرفض الفلسفي لصورة الألوهية التي رسمها المتن الميثولوجي الإغريقي**. ومن ثم فإن هذا يسمح لنا بأن نتقدم كثيراً في فهم الموقف الديني الهيراقليطي على نحو يجاوز مجرد كونه نقداً للطقوس والممارسات التعبدية، إلى كونه **نقداً للتصورات ونماذج التفكير الميثولوجي السائدة**.

ويمكن أن نستشف نقده لأنسنة الإله من عدد غير قليل من الشذرات الأخرى، منها إضافة إلى ما ذكرناه أعلاه، مؤاخذته لقومه بأنهم «لا يفرقون بين الآلهة والأبطال». كما ينتقد حتى تسمية الألوهية بالاسم الميثولوجي الإغريقي الشائع، حيث يقول في الشذرة الثانية والثلاثين:

«الواحد الذي هو وحده الحكيم يريد ولا يريد أن يُسَمَّى باسم زوس»[١].

وهنا يصح أن نتساءل لماذا أضاف هيراقليط إلى ما هو واقع

---

(١) Clément, Stromates, V, 116.

في الميثولوجيا الإغريقية؛ أي: تسمية الإله باسم زوس، أنه لا يريد تلك التسمية؟!

إننا نرى في تلك الإضافة النافية لرغبة زوس في أن يتسمى بذاك الاسم، إيحاء برفض هيراقليط لشخصنة الألوهية على النحو الذي تشخصنه به الديانة الإغريقية. وبوصل هذه الشذرة بباقي الشذرات يمكن الاستنتاج بأنه ذو تصور لمفهوم الإله مغاير للنماذج التصورية الميثولوجية. كما يتبين أن نقده جاوز التسمية إلى نقد الأنسنة. بل لعلنا نقول إن نقده الأنسنة هو مرتكز نقد التسمية، الذي يفيد أن تصوره للألوهية مغاير للتمثل الشخصاني[1] الذي كان سائدا في الديانة الإغريقية.

بل يذهب في الشذرة السابعة والسبعين في منحى تجريد مفهوم الألوهية من نمط التمثل الميثولوجي الإغريقي رافعًا إياها إلى فكرة المطلق المجاوز للمقاربات البشرية القاصرة.

(١) من بين الشروح التي تناولت الشذرة (ب٣٢) على نحو يفيد تجاوز نمط التمثل الأغريقي للألوهية، تعليق دومبرز الذي ربط مدلول تلك الشذرة بفكرة المبدأ عند هيراقليط؛ أي: العقل الكوني، الذي لا يريد أن يتسمى باسم زوس لأنه «ليس ماهية شخصية فردية».
Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique,ibid,p71.

ـ ٤ ـ

ضرورة تنويع دوال ثيولوجيا هيراقليط

إن الدلالة الدينية في المتن الهيراقليطي لا ينبغي التماسها في اللفظ الميثولوجي الصريح؛ أي: زوس، وأبولو، بل يجب توسعة البحث إلى مختلف الدوال (الألفاظ) التي تلبست بالمعنى الميثولوجي في ذلك المتن.

ونعني بهذه التوسعة استحضار **دالين** آخرين هما: **النار واللوغوس**. وبهذا التتبع، وباستجماع الشذرات الناقدة للميثولوجيا الإغريقية في مستوياتها المشار إليها من قبل، يتبين لنا أن هيراقليط قدم مفهومًا جديدًا للألوهية. كان مدلوله أقرب إلى الصورة الصوفية القائلة بوحدة الوجود. فالإله عنده هو اللوغوس المحايث للكينونة، والناظم لها. غير أن نظمه للكينونة ليس وفق منطق التفكير البشري القاصر، الذي يتبدى عند هيزيود الذي لا يعرف معنى الليل والنهار[١]، ولا ينظر إلى هويتهما الواحدة، ولا عند هوميروس الذي

(١) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 10, 2.

يتمنى زوال التضاد والتنازع، دون أن يدرك أن في ذلك الزوال زوال للحياة ذاتها، بل إن منطق اللوغوس يجاوز الفصل بين الثنائيات المتضادة، إنه وصل جدلي بين التناقض، على نحو يفرز الصراع؛ أي: الصيرورة والحياة.

في هذا السياق ينبغي أن نفهم سبب تقديم هيراقليط مقياس الإله بوصفه مغايرًا لمقاييس النظر البشري القاصرة، فكل شيء بالنسبة له جميل، وكل شيء عدل، كما يقول في الشذرة (ب١٠٢)، المروية عند فورفوريوس، مؤكدًا أن «البشر هم الذين وضعوا العادل واللاعادل»[١]، أي هم اللذين وضعوا الفصل المائز في جوهر الوحدة الوجودية المكونة من التضاد.

وبهذا لا نفسر الشذرة الثانية والخمسين ـ المروية عند هيبوليت ـ الواصفة لكينونة الوجود بكونها فعل «طفل يلهو»[٢]، تفسيرًا يؤول بها إلى معنى الفوضى واللاقانون، بل نفسرها بكون منطق الوجود؛ أي: منطق اللوغوس مجاوز لمحدودية الإدراك البشري القائم على الفصل بين التضاد، وعدم إدراك الوحدة الجامعة، حتى يبدو له اختلاف الكينونة عبثًا.

والبشر ليسوا بمكنة الإله في حكمته، بل كما يقول في الشذرة الثالثة والثمانين المروية عند أفلاطون: «أحكم الناس إذا قورن مع الإله، فهو مجرد قرد»[٣]. وهذه المقايسة بين المرتبة البشرية والمرتبة الإلهية، هي ما نلقاه أيضاً في الشذرة المروية عند أوريجين[٤] التي

---

(١) Porphyre, Questions homérique sur l'Iliade, IV,V,4.

(٢) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 9, 4.

(٣) Platon, Hippias majeur,289b.

(٤) Origène, Contre Celse, VI, 12.

ينفي فيها هيراقليط العقل عن الإنسان، ويجعله (أي العقل) مخصوصًا بالإله وحده.

ثم بالإضافة إلى دال اللوغوس، ثمة دال آخر وارد في المتن الهيراقليطي بمسحة ثيولوجية، وأعني به دال النار الذي يرد في المتن الشذري الهيراقليطي وفق ثلاثة مستويات دلالية هي: النار بوصفها عنصرا (أي النار المحسوسة)، والنار كطاقة وسبب الحياة، ثم بمدلول ديني، كنار خالدة عاقلة، وهو المدلول الذي يحيل على مفهوم الألوهية. حيث يقول في الشذرة (ب١١٤) المروية عند هيبوليت «النار عاقلة وعلة نظام الأشياء»[١].

وفي هذا المستوى الدلالي للمفهوم تبدو اللغة الهيراقليطية منطلقة في التوصيف، حيث يصف النار الأبدية بأنها حرب وسلم، نهار وليل، أي إله مطلق من أي تنسيب، وهو ما يتلاقى مع الدلالة التي رأيناها واردة في توصيف اللوغوس الجامع للنقائض.

يقول هيدغر مفسرًا دلالة النار عند هيراقليط في نص مهم سبق أن أوردنا منه مقطعًا في بحثنا في دلالة النار:

«وهيراقليطس حين يتكلم عن النار يفكر قبل كل شيء في الإضاءة، كما يفكر في الإشارة الهادية التي تقدم المقياس وتسترده. وقد اكتشف كارل رينهارت إحدى شذرات هيراقليطس في كتابات هيبوليتوس، وأثبت صحة نسبتها إليه وبين أن النار (تو ـ بير) عنده تدل في نفس الوقت على معنى المتفكر (تو ـ فرونيموس) الذي يهدي كل إنسان إلى الطريق، ويدل كل شيء على مكانه. هذه النار المتفكرة الهادية تجمع كل شيء وتؤمن ماهيته وتحفظها عليه. وهذه

(١) Hippolyte, Refut, IX, 10.

النار المتفكرة هي التجميع الذي يهيئ تحقق الماهية ويقدمه. إن النار (بير) هي التجميع (اللوجوس) وتفكيرها هو القلب، أي هو رحابة العالم التي (تنشر) الضوء والأمن. وهكذا نجد هيراقليطس يستخدم أسماء متنوعة للدلالة على الماهية الكاملة لشيء واحد بعينه. وهذه الأسماء في فيزيس (الانبثاق أو الانفتاح)، بير (النار)، لوجوس (التجميع)، هارومنيا (التجانس والانسجام)، بوليموس (الحرب والشقاق)، أريس (النزاع) فيليا (المحبة)، هين (الواحد)»[(١)].

صحيح أن ثمة في الشذرة الواحدة والثلاثين (ب٣١) ـ المروية عند كليمون الإسكندري ـ إشارة تبدو في الظاهر مناقضة لمشروعنا هنا، أي بيان لفظ النار كدال ثيولوجي، حيث تتحدث تلك الشذرة عن تحولات في النار، تستنزلها من مدلولها الألوهي حتى تصير نارًا محسوسة. لكن لا ينبغي النظر إلى تلك النار المحسوسة بأنها هي المبدأ الأصل، بل هي أشبه ما تكون بالطاقة الحية التي تحرك الكون. وهنا نصلها بفكرة وحدة الوجود، ونظرية الإله كلوغوس. فالنار هنا تمظهر للطاقة المحركة للوجود، تلك الطاقة التي ينبغي فهمها كلوغوس محايث.

ولقد بينا خلال بحثنا لدلالة النار اختلال القراءة الأسطقساطية التي اختزلت معناها في النار الحسية. وكان مستندنا لتأسيس خطونا بذاك الاحتراس إعادة بناء دلالة الشذرة الواحدة والثلاثين ـ المروية عند كليمون الإسكندري ـ الواصفة لتحولات النار؛ حيث قمنا بقراءتها بوصلها بالشذرة ٦٠، فتحصل لنا بذلك تخليص فكرة التحول

---

(١) هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٤٠٠ ـ ٤٠٢.

من دلالة الانتقال الكيفي، وكان مستندنا في ذلك هو إيضاح لفظ الـ«بريستير» الوارد في الشذرة ٣١، حيث بَيَّنَا أن مدلوله ناري هو أيضاً. وبنفي التحول الكيفي عن النار، أكدنا استمراريتها أنطولوجيا رغم الصيرورة، وهذا المعنى يلتقي مع توصيفها بالخلود والأزلية في الشذرة (ب٣٠) المروية عند كليمون الإسكندري الصريحة في التوكيد على أن: «هذا العالم واحد. . . لم يخلقه أي إله ولا أي إنسان، ولكنه كان دائماً، وسيبقى ناراً خالدة، تشتعل وتخبو بحساب.»[١]. ونرى أن هذه الشذرة ليست نفياً للألوهية كما قد يظن البعض، بل هي نفي لأن تكون الآلهة الميثولوجية هي موجدة الوجود. ذلك الوجود الذي ينظر إليه هيراقليط بنزوعه الوحدوي بكونه ناراً أزلية، وهي النظرة التي نقرأ فيها توكيداً لألوهية النار. وهي الصفة التي يمكن أن نؤكدها باستحضار الشذرة (ب٦٤) المروية عند هيبوليت، التي تتحدث عن نفوذ النار وسلطتها الكونية[٢]، تلك النار التي تدير الكون، وتحييه وتميته، وتؤول إليها كل الكائنات للحساب ـ حسب قوله في الشذرة (ب٦٦)[٣]. وهي **معاني لا تجتمع إلا في كينونة ثيولوجية**، ومن هنا نفهم لماذا قال بأن النار لم يخلقها أي إله؛ حيث أن سبب تسويغ هذا القول هو أن النار هي الإله.

لكن لم اختيار النار بالتحديد؟

إذا كانت الألوهية عند هيراقليط ذات مدلول موصول بوحدة الأنطولوجيا. فإنه بَحَثَ عن القانون الثاوي في الوجود والناظم والحاكم له، القانون الذي يفسر الوحدة الوجودية. وإذا كان مظهر

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates,V, 105.

(٢) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies, IX,10.

(٣) Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 10, 7.

ذلك القانون هو الصيرورة، التي تكشف ليس فقط عن التغير، بل أيضاً عن وحدة المتغيرات المختلفة والمتعارضة، فإنه نظر إلى النار فوجدها أكثر كينونات الوجود استبطانا لمعاني الصيرورة والاختلاف.

وإذا أضفنا إلى احتمال التأثير الفارسي الذي يتعزز بإثبات النصوص السيرية أن هيراقليط كان على تواصل مع فارس، فإن حضور مفهوم النار في الديانة الفارسية، بمدلول ثيولوجي يزيد في التوكيد على أن هيراقليط ينظر إلى النار من منظار التمثل الديني.

وبتوصيفه للإله/ اللوغوس بأنه نار أبدية فإنه يقدم تصوراً جديداً للألوهية يجعلها محايثة للوجود كقانون. ولذا من المنطقي أن يرفض تسمية الألوهية بالأسماء التي خلعتها عليها الميثولوجيا الإغريقية؛ لأن في ذلك وقوع في الالتباس، مما يجعلها كينونات مشخصة مفارقة للوجود.

وبهذا نفهم قوله بأن النار مبدأ أزلي خالد، لم يسبقه عدم. حيث يعلن هيراقليط مبتدأ جديداً، مع التوكيد على أن الابتداء هنا لا يعني الحدوث، بل هو الأصل الأزلي. ونرى أن عدم قوله بالأوقيانوس، أو بالخاوس في تعيين كينونة البدء هو مغايرة لأساس الاعتقاد الميثولوجي. ومن ثم لم يكن هيراقليط مجرد ناقد للطقس التعبدي، كما يزعم أدوميناس، بل مفارق للمفاهيم المؤسسة لذلك الطقس.

وبهذا **نرى أن ثمة احتمالاً لأن يكون هيراقليط مجاوزاً للتعدد الوثني إلى القول بوجود قوة ألوهية واحدة**[1]، فحديثه عن

(١) أدرجت هذا التصور باحتراس، لذا قلت بأنه احتمال فقط، إذ على الرغم من أن الشذرة (٣٢) يعبر فيها هيراقليط عن الإله بتوصيفات تدل على الوحدانية «الواحد الذي هو وحده الحكيم يريد ولا يريد أن يُسَمَّى باسم زوس». فإن ثمة احتمالاً لأن يكون هيراقليط يقدم =

اللوغوس، وعن النار في الشذرة (ب١١٤) المروية عند هيبوليت يفيد هذا المعنى. ومن ثم يمكن أن نرى في عدم التزامه بالتسمية الشخصية إشارة نقدية إلى أن التمثل البشري للألوهية هو تمثل ناقص غير قادر على إدراكها دالّا (أي تسمية) ومدلولاً (أي: معنى وما صدق).

وسنلاحظ في المبحث الذي سنخصصه لبسط تأويلنا لهيراقليط كفيلسوف اللوغوس، أن دلالة هذا اللفظ على الكلمة لا تعني الملفوظ اللغوي بإطلاق، بل نوعاً مخصوصاً لهذا الملفوظ، وهو الملفوظ اللاهوتي. في هذا السياق نفهم لماذا ركز هيراقليط كثيراً على أن الناس لا يستطيعون سماع اللوغوس مع أنه حاضر دوماً في مختلف أشياء الوجود التي يلتقونها يومياً. وفي هذا السياق أيضاً يمكن أن نفهم سر إعجاب هيراقليط بقدرة الكلمة الدينية في الشذرة الثانية والتسعين التي يتحدث فيها عن استمرارية كلمات الكاهنة سيبيل الموصولة بالإله.

غير أن اللوغوس لا يرد في متن هيراقليط ككلمة فقط، بل أيضاً كقانون. وبربط الكلمة بطبيعة القانون الذي جمع بين التضاد والاختلاف في سياق الصيرورة، يتضح سبب عجز الناس عن فهمه وإدراكه. بل بهذا الربط يتضح سبب عجز الناس عن إدراك كلمة هيراقليط؛ لأن غموض تلك الكلمة ليس سوى نقل للكلمة من مستوى الأنطولوجيا إلى مستوى اللغة. إن لوغوس هيراقليط كلوغوس الوجود غامض أمام المدرك البشري؛ لأنه لما ينتقل إلى مستوى اللغة

= هنا فكرة مقاربة للميثولوجيا الإغريقية؛ أي: فكرة كبير الآلهة. ومن ثم ليس نفياً للتعددية.

ينتقل بذات طبيعته الأنطولوجية، فإذا كان اللوغوس في مستوى الوجود يبدو تضاداً وصراعاً ووحدة في الآن، فإنه لما يتم سكبه في كلمات اللغة، فلا بد أن يتمظهر المسكوب في عبارة «سيبيلية»، تشبه الهذيان، لغة متضادة من حيث الكلم، متصارعة المعنى في السطح الظاهر. غير أن الناس لا يقرأون الا السطح، فيلتقطون من اللوغوس تعدده واختلافه، ويحسبون أن هذا الاختلاف خدش في حقيقته، فينفون عنه التضاد والتعدد والاختلاف، فلا تكون نهايتهم إلا أن يبلوروا أطاريح تجزيئية تلتصق بآحاد الوجود ولا ترقى إلى تعقل كلية الوجود.

ثم إن اللوغوس ليس فقط كلمة ولا قانون الوجود، بل الملفوظ اللاهوتي الذي قاربنا به معنى الكلمة من قبل، هو حكمة الوجود.

لكن هذه الحكمة ليست مفارقة للوجود. بل هي حقيقة الوجود ذاته. إنه العقل الكوني الذي يحكم كل شيء. وبهذا يبدو اللوغوس ليس دالاً على الكلمة فقط، ولا هو دال على الحكمة فقط، بل على العقل الكوني، أي على الإله.

هذا هو الحاصل لدينا من استجماع دلالات اللوغوس عند هيراقليط. وقد نقدنا في الباب الثاني القراءات التي نفت أن يكون هذا المفهوم دالاً على الكلمة بدعوى أنه عقل لا كلمة؛ حيث أكدنا أنه ما كان اللوغوس الهيراقليطي كلمة إلا لأنه عقل. كما انتقدنا القراءة الفيزيائية للوغوس التي اختزلت معناه في القانون نافية مدلوله كعقل. حيث بينا أنه ما كان اللوغوس الهيراقليطي قانوناً إلا لأنه عقل. ثم إن استجماع كل تلك الدلالات لا يصح إلا ببيان الأساس المسوغ لفعل الجمع وهو أن اللوغوس إله حسب هيراقليط. إذ ما

كان قانوناً حاكماً وما كان عقلاً ناظماً، وما كان كلمة ناطقة بالحكمة إلا لأنه إله.

وبتجميع تلك الدلالات يبدو لنا تمثلاً دينياً فلسفياً ناطقاً بفكرة وحدة الوجود. وإذا أخذنا برؤية «سكستوس أمبيريقوس» الذي ضمنها في الفقرات التي شرح فيها مفهوم العقل في الفلسفة الهيراقليطية، في كتابه «ضد الرياضيين»، سنلاحظه ينسب إلى هيراقليط الاعتقاد بأن كل ما يحيط بنا عاقل، أي أن العقل لا يتمظهر في كينونة الإنسان وحدها، بل هو منبث في الوجود. وعليه يصح الاستنتاج بأن الإله في التصور الهيراقليطي ماثل في الكينونة، وفي ذلك توكيد لنظرية وحدة الوجود.

خاتمة

الباب الثاني

نظر فيلسوف إفسوس إلى الإرث الفلسفي الذي سبقه، فلاحظ أن رؤيته إلى العالم رؤية تفقره؛ إذ تحاول أن تحفظ هوية الواحد وتجانسه بنفي التعدد والاختلاف. وآية ذلك أن طريقة التفكير الملطي عالجت إشكالية التعدد بمحوه في الواحد الهوياتي المتجانس الذي ينفي ضديده. بينما الصواب ـ حسب هيراقليط ـ هو توجيه التفكير نحو مدخل منهجي ونظري مغاير تمام المغايرة، يقول بالوحدة والتعدد في الآن ذاته.

وقد تبين لنا في **الفصل الأول** الذي خصصناه لبحث نظرية الصيرورة، كيف استقام لهيراقليط هذا الجمع بين أمرين متفارقين (الوحدة والتعدد)، وذلك في توكيده على الاختلاف، الآيل حتماً إلى التنازع فالصيرورة.

وبهذا الجمع والتوليف، نرى هيراقليط قد فارق الفلسفات السابقة عليه؛ لأنها حاولت اختزال التعدد في وحدة أحادية، فكان البديل الذي قدمه هو نظرية جديدة في مفهوم الوحدة، يمكن أن نعبر

عنها بالوحدة غير الأحادية. إنه مفهوم جديد أو لنقل تصور متميز للهوية، يجعل الفلسفة الهيراقليطية مغايرة أيضاً للتقليد الفلسفي الذي سيترسخ لاحقاً، في تاريخ الفكر، بدءاً من برمنيد، حيث تبدو الانطولوجيا الإيلية مبرأة من التعدد والاختلاف والصيرورة.

وبما أن أشهر مثال تشبيهي يوضح النظرة الدينامية لهيراقليط ـ حسب جمهرة الشراح ـ هو مثال النهر، الذي يُستدعى كثيراً في الكتابات الفلسفية لوصف نظريته في معنى الصيرورة الجارية في الوجود، فقد استقصينا صيغ ورود ذلك المثال؛ فوجدناه يُقَدَّمُ في الدوكسوغرافيا الهيراقليطية بصيغتين اثنتين متقاربتين، تنطق بهما الشذرة (ب١٢) الواردة عند أو سيب، نقلاً عن أريوس ديديم، والشذرة (ب٩١) المروية عند بلوتارك. مع شذرة ثالثة، رواها هيراقليط النحوي، لكنها تحتوي إضافة مشكوك في موثوقيتها.

وقد كان مطلبنا في تحليل شذرات النهر هو بيان شمول ما صدق الصيرورة، دون نفي الثوابت. أو إذا أردنا الدقة في التعبير، دون نفي ثابتين اثنين، هما النار واللوغوس.

ولبحث مفهوم النار خصصنا فقرات مسهبة في **الفصل الثاني (كوسمولوجيا هيراقليط)**، حيث حرصنا على نقد القراءة الأسطقساطية لفكر فيلسوف إفسوس؛ لاقتناعنا بأنها قراءة خاطئة ومحرفة في آن واحد؛ لأن نظرية الأسطقساط تفيد وجود مبدأ أصل نشأ وتكون به الكون. بينما النار عند هيراقليط لم تقدم في شذراته على هذا النحو، على الرغم من تركيز الشراح القدماء على الشذرة الواحدة والثلاثين ـ المروية عند كليمون الإسكندري ـ الواصفة لتحولاتها؛ وتفسيرها تفسيراً وفق النظرية الأسطقساطية.

ولرد ذلك التفسير استجمعنا مختلف سياقات ورود لفظ النار،

مع موارد شذرية أخرى؛ فاتضح لنا أن القول بأنها أصل/أرخي، وتوصيف صيرورتها بكونها إيجاداً للوجود مخالف للتصور الهيراقليطي. حيث بَيَّنَا أن القراءة الأسطقساطية ليست سوى محصول إسقاط إشكالية فكرية «ملطية»[1] على فيلسوف إفسوس الذي كان مغايراً لها كيفيا في طريقة نظره، وأوليات هواجسه الفلسفية، حيث لا يتحدث عن بدء الوجود، بل عن صيرورته. أي أنه فيلسوف ذو نظرة دينامية إلى الأنطولوجيا، ولذا نزعم أن اختياره للنار، لم يكن مدخله أسطقساطي، بل هو قول يجد تأصيله في مركزية فكرة الصيرورة ذاتها.

تلك الصيرورة التي أكدنا أن ما صدقها يشمل الوجود بمستوييه الفيزيائي والإنساني. وكان ذلك التوكيد مهاداً للانتقال إلى التفصيل في بيان حصيلة فعل الصيرورة على المستوى المادي في مبحث الكوسمولوجيا (**الفصل الثاني**)، وعلى المستوى الإنساني في مبحث الحياة والنفس (**الفصل الثالث**).

ثم بسطنا القول في (**الفصل الرابع**) في دلالة مفهوم اللوغوس باستقصاء جميع مواضع وروده في المتن الهيراقليطي، حيث قمنا بترجمة الشذرات العشر

، وبحثنا دلالاتها، مع نقد القراءات الاختزالية التي أنقصت المدى الدلالي للوغوس، فجعلته مقصوراً على القانون أو العقل أو الكلمة...، بينما هو خماسي الدلالة، ولا يمكن فهم الفلسفة الهيراقليطية إلا بالاحتفاظ بذلك الثراء الدلالي؛ أي أن يكون

---

(١) نقول عنها: إنها إشكالية فلسفية ملطية، مع وجوب الاحتراس من كون ذلك التوصيف هو في الحقيقة محصول القراءة الأرسطية، التي أوضحنا في كتابنا «الفلسفة الملطية» أنها قراءة اختزالية إسقاطية، اختصرت مدلول الأسطقس في الجوهر المادي.

اللوغوس دالاً على الكلمة والعقل والقانون والكوسموس والإله.

أما في **(الفصل الخامس)** (هيراقليط وسؤال المعرفة)، فقد كانت الاشكالية التي واجهتنا، لا تخص فقط ذلك النفي الذي صرح به أرسطو في كتابيه «الميتافيزيقا» و«النفس»، أقصد نفيه أن يكون لدى هيراقليط حتى التمييز بين الإدراك الحسي والعقل، بل الإشكالية كانت أكثر استغلاقاً بالنظر إلى محصول البحث الفلسفي الراهن. وللدلالة على ذلك استحضرنا أطروحة جب منسفيلد الذي ينتهي إلى نتيجة خلاصتها أن هيراقليط مثله مثل برمنيد، هما فيلسوفا اللوغوس، وبفعل كونهما كذلك لم يطور أي منهما نظرية في الإدراك الحسي. وفي مقابل هذه الأطروحة، وجدنا شوستر، كان قد خلص إلى تقديم هيراقليط بوصفه ممثلاً للنزعة التجريبية؛ بل مدافعاً عن المنهج الاستقرائي.

وبالمقارنة بين تينك الأطروحتين المتعارضتين أشد التعارض في تأويل الموقف الهيراقليطي من سؤال المعرفة، تبين لنا وجوب إعادة تأسيس المبحث، بالاحتراس من تلك المواقف المعاصرة التي نراها أخطأت المسلك المنهجي في القراءة، حيث أسقطت القوالب المذهبية الجاهزة على غير زمنها؛ مثلما تبين لنا وجوب الاحتراس من القراءات القديمة التي انتهجت التأويل الأرسطي. وكان مسلكنا نحو إعادة تأسيس المبحث هو الإنصات إلى صوت هيراقليط. وبما أن أكثر القدماء اهتماماً بنقل ودرس الشذرات الهيراقليطية، التي لها صلة بسؤال المعرفة هو سكستوس أمبيريقوس، فقد ركزنا على استحضارها ودرسها. وقد كانت النتيجة التي خلصنا إليها في الدرس هي رفض النفي الأرسطي القائل بعدم وجود التمييز بين الحاسة والعقل عند هيراقليط، كما خلصنا إلى رفض التأويل المذهبي الذي

انزلق فيه شوستر، حيث انتهينا إلى نقيض موقفه، أي أن هيراقليط فيلسوف ذو نزوع عقلاني، دونما تمديد هذا القول إلى توصيف مذهبي يزعم حضور موقف من نظرية المعرفة في تمام بنيتها.

وفي (**الفصل السادس**)، كان موضوع البحث هو بيان موقف هيراقليط من المعتقدات الدينية اليونانية؛ وكان الهاجس الذي انطلقنا منه إلى قراءة الشذرات، هو أن الزمن الثقافي لفيلسوف إفسوس، شهد مراجعة نقدية للميثولوجيا الدينية. إنه زمن اصطلح عليه تاريخياً بعصر الصحوة الدينية الإغريقية[1]. ومن ثم جاز لنا تأسيس الافتراض بأن هذا الهاجس لن يغيب عن فكر هيراقليط، خاصة وأنه تأكد من خلال مطالعتنا لمتنه بأنه كان على معرفة بفلسفة كزينوفان، الذي كان أكثر فلاسفة الإغريق القدماء نقداً للديانة اليونانية. لكن بالنظر إلى الدراسات التي تناولت موقف هيراقليط من سؤال الدين، وجدنا مانطاس أدوميناس يذهب إلى حد القول بأن هيراقليط ليس لديه أي موقف نقدي من الدين اليوناني، بل اقتصر على نقد بعض الطقوس فقط. بمعنى أنه نقد الطقس لا الاعتقاد.

غير أن قراءتنا لبحث أدوميناس جعلنا نستفهم عن سبب تجاهل هذا الباحث لشذرات هيراقليطية عديدة، كان عليه استحضارها لتكوين صورة مستوعبة لرؤية هيراقليط إلى الدين؛ حيث وجدناه يقتصر لتأسيس أطروحته على ثمان شذرات فقط. وانتهاجا لمسلك لا يقع في هذا الاختزال استجمعنا مختلف الشذرات الهيراقليطية التي تناول فيها فيلسوف إفسوس ما له تعلق مباشر بالمسألة الدينية،

---

(١) لقد تناولنا في بدء كتابنا «فيثاغور والفيثاغورية» هذا الوصف وحللنا دلالته ومستلزماته، فليراجع.

بل نادينا بتوسيع البحث في الدوال، حيث لم نعتقد بصواب الخيار المنهجي الذي يطلب موقف هيراقليط من الدين فقط حيثما ذكر دوالاً ثيولوجية كـ«زوس» و«أبولو» و«ديونيسيوس». إذ نادينا بوجوب توسعة معطى البحث باستحضار دوال أخرى لا تقل أهمية وهي النار واللوغوس.

وبهذه التوسعة الشذرية تمكنا من «الإحاطة» إلى حد ما بمادة البحث، وبالنظر في بنية تلك المادة، وبالمقابلة بين النصوص تبين لنا أن هيراقليط جاوز نقد الطقس التعبدي الإغريقي إلى رؤية دينية أقرب إلى فلسفة وحدة الوجود الصوفية.

وبذاك (**الفصل السادس** نكون قد انتهينا من مقاربة الفلسفة الهيراقليطية في جوانبها التفصيلية، بدءاً من الكوسموس والحياة وانتهاء بالإنسان في مقامه ككائن عاقل ومتدين. لكن ذلك مدارسة لفلسفة هيراقليط وفق تفاريق من الموضوعات، التي خصصنا لها تلك الفصول الستة. لذا يتبقى إنجاز فعل اللَّم الجامع لمختلف عناصر تلك الفلسفة لصياغة تأويل كلي.

وذاك مطلبنا في **الباب الثالث**.

الباب الثالث

في تأويل هيراقليط؟

تقديم

هل يمكن إنتاج تأويل كلي يستجمع الفلسفة الهيراقليطية في بؤرة موحدة، ومُرَكِّبَة لمنثورها المعرفي؟

ذاك مطلب له تجسيد في تاريخ التأويل؛ الذي يعطينا بكريم العطاء أكثر من تأويل واحد. حيث تناتجت في تاريخ الفكر أنظمة فلسفية متعددة بلورت أحكاما تأويلية كلية على مجموع الفلسفة الهيراقليطية.

وقد تبين لنا من خلال الصفحات الماضية أن **أول راو** للفلسفة الهيراقليطية، أعني **أفلاطون**، قدم تأويلاً كلياً بلغ به حد تقريب الفكر الهيراقليطي من الفكر السوفسطائي. إذ من الملحوظ في قراءة أفلاطون أنه لم يقدم الهيراقليطية من منظار السؤال الكوسمولوجي، ولم يتحدث عن نظرية الأسطقس كأصل مبدئي (أرخي)، بل ركز، في **متنيه «كراتيلوس» و«ثياتيتوس»**، على نسب فكرة التغير الجاري في الموجودات إلى فيلسوف إفسوس. غير أن الراوي الثاني لفلسفة هيراقليط، أعني **أرسطو**، وإن كان لم يغفل عن فكرة الصيرورة، فإنه - ربما بسبب طبيعة منهجية متن «الميتافيزيقا» التي كانت منهجية تقصد

إلى استدخال النتاج الفلسفي السابق ضمن نظرية العلة ـ استحضر هيراقليط من خلال فكرة النار كأسطقس.

وبذلك أنتج **تاريخ التأويل الذي خضع له هيراقليط منذ البداية صورتين اثنتين، كانت لهما هيمنة وحضور في تاريخ الفلسفة لاحقاً،** هما صورته كفيلسوف الصيرورة[1]، وصورته كفيلسوف النار.

لكن ليست هاتان هما الصورتين الوحيدتين، بل عند بحثنا في مفهوم اللوغوس، اتضح لنا أن **ثمة تأويلات رواقية ويهودية ومسيحية تناولته من مداخل نظرية مغايرة، تقترب من إنتاج تأويل كلي جامع لمنثور هيراقليط**. هذا فضلاً عن الاهتمام الهيجلي في القرن التاسع عشر الذي رفع هيراقليط إلى الجامع بين الوجود واللاوجود، مما جعل فلسفته فلسفة العقل في مقابل غيرها الذي بقي عند حدود مستوى فلسفة الفهم.

وإضافة إلى ما سبق، فقد لاحظ القارئ بأننا لم نعنون كتابنا بنعت هيراقليط بفيلسوف الصيرورة، كما لم ننعته بفيلسوف النار؛ مما يستفاد منه أننا لا ننتهج التأويل الأفلاطوني، كما لا نحتذي التأويل الأرسطي. كما لم نصفه بفيلسوف جدل تناقض الجامع بين الوجود واللاوجود على نحو الوصف الهيجيلي. **بل وسمنا الفلسفة الهيراقليطية بكونها فلسفة اللوغوس.**

فما الفارق بين هذا التأويل والتأويلات التي ألمحنا إليها سابقاً؟

---

(١) في اللحظة المعاصرة نجد استمراراً لتأويل الهيراقليطية بوصفها فلسفة صيرورة، وخاصة بعد شلايماخر ثم زيلر... أما تقديمها من خلال مفهوم النار كمبدأ، فهو تأويل كثير الشيوع والتداول.

إن الفصول الثلاثة التي نُكَوِّنُ بها هذا الباب، هي جواب عن هذا السؤال.

وبما أن مسألة التأويل اشتغال على اللغة باللغة، فسنخصص **فصلاً** لدراسة الطبيعة الإلغازية التي تميز اللغة الهيراقليطية. وفي سبيل تحقيق ذلك سندرس التفاسير التي قدمت بقصد «فهم» هذا الخيار الأسلوبي الذي اصطنعه فيلسوف إفسوس، ونقصد بتللك التفاسير، تفسير اللايرسي و«ثيوفراسطوس» وشيشرون، الذي سنصنفه تحت مسمى **التفسير النفسي**. وتفسير أفلاطون وأرسطو الذي سنصنفه تحت مسمى **التفسير اللغوي**. وبما أن مطلبنا سيكون هو بلورة تفسير يجاوز التفسيرين النفسي واللغوي، فسيكون من اللازم أن نبحث علاقة نمط التفكير بنمط التعبير.

وبعد **بحث طبيعة الكلمة الهيراقليطية، وفهم نمطها في التركيب الموغل في الترميز**، سننتقل في **الفصل الثاني** إلى بحث (تاريخية تأويل الفلسفة الهيراقليطية). حيث سنتناول بالتفصيل تلك النماذج الثلاثة التي ألمحنا إليها؛ أي: النموذج التأويلي الأفلاطوني، والنموذج الأرسطي، ثم ثالثاً النموذج الهيجيلي.

والفرضية المنهجية التي نؤسس بها باب التأويل هي منطوق عنوان الكتاب، أي أن هيراقليط فيلسوف اللوغوس لا فيلسوف النار، ولا هو أيضاً بفيلسوف الصيرورة...

وجماع رؤيتنا النقدية هي أننا نرى أن كثيراً من القراءات التأويلية كانت قراءات إسقاطية استعملت هيراقليط ولم تنصت إليه؛ فلم تتمكن من إدراك لوغوسه.

الفصل الأول

في لغة هيراقليط

لم يُجْمِعْ القدماء على قول شيء في شأن هيراقليط، قدر إجماعهم على توصيف أسلوبه بالغموض، حتى صار اللقب الواصف له كلما ذُكر، هو «هيراقليط الغامض» **Ho Skoteinos**. وحتى في تراثنا العربي القديم نجد حضوراً لهذا الوسم، وقد أوردنا في مدخل الكتاب مثالاً لذلك بتوصيف المبشر بن فاتك لفيلسوف إفسوس بـ: «يراقليطوس الظلمي»[(١)].

فلماذا تخصيص هيراقليط بهذا النعت دون غيره من مؤسسي الفكر الفلسفي الإغريقي؟ ولماذا كان أسلوبه بهذا السمت الملغز؟ ثم لماذا نهتم بتعليل سمت اللغة الهيراقليطية على عتبة البحث في منطوقاتها الفلسفية؟

نبتغي في هذا المبحث بلورة تفسير فلسفي لغموض هيراقليط، يجاوز[(٢)] التفسير النفسي الذي قدمه ثيوفراسطوس وشيشرون، وكذا التفسير اللغوي/ الفلسفي الذي قدمه أفلاطون وأرسطو.

ويتبين من مطلب التفسير الفلسفي، أن بحثنا في طبيعة اللغة الهيراقليطية لا نقصد به التوصيف الأسلوبي بل الوصل المعرفي؛

---

(١) المبشر بن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم» تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م، ص٤٠.

(٢) لفظ المجاوزة لا يعني هنا تسفيها لتفاسير ثيوفراسطوس وشيشرون وأفلاطون وأرسطو، بل هو فقط انتهاج لطريق آخر في فهم الطريقة الهيراقليطية في التعبير، يستوجبها مسار بحثنا في محاولة الكشف عن مفاتيح فلسفته.

حيث نفترض أن التفسير القادر على تعليل طبيعة أسلوب هيراقليط هو ذاك الذي يستحضر خصائص أسلوبه في صلة مع خصائص رؤيته إلى العالم، فيحقق بذلك وصل طبيعة نمط التعبير بطبيعة نمط التفكير.

ـ ١ ـ

في التفسير النفسي للغة هيراقليط

إذا افترضنا صدقية اتهام ديوجين اللايرسي عندما أشار إلى أن هيراقليط تعمد اصطناع الأسلوب الغامض، وإذا افترضنا حضور تلك القصدية[١]، فمن الضرورة الاستفهام عن السبب؛ إذ لماذا يلجأ فيلسوف إلى منع فكره من التوصيل، ويعوق نتاج عقله من أن يصل إلى الناس صريحاً معبراً؟!

إن أول احتمال قد يتبادر إلى الذهن، هو أن فيلسوف إفسوس كان يشعر بأن موقفه الفكري مخالف للعرف الثقافي، ومصادم لعوائد التفكير والاعتقاد السائدة؛ فخاف من كشفه بتصريح العبارة. كما يمكن أن نفترض تعليلاً آخر، وهو أنه افتعل الغموض لمجرد استجابة لرغبة نفسية في التعالي على العوام، اقتناعاً منه بأن لا مقدرة لهم على فهم اللوغوس، أو حتى أنهم لا يستحقون فهمه! أليس هو

(١) ننطلق من فرضية اللايرسي بنهج البرهان بالخلف، حيث أن الفرضية التي ندافع عنها في هذا البحث هو أننا لا نعتقد بصدقية تفسير اللايرسي الذي أرجع غموض هيراقليط إلى التعمد والقصدية، بل نرى أن الأمر له تعلق بطبيعة رؤيته الفلسفية إلى العالم.

نفسه في سلوكه الاجتماعي محب للعزلة؟ ألم يَسِمْ العوام بنعوت مثقلة بدلالات قدحية هجائية تدل على تعاليه وشدة احتقاره لهم؟! فَلِمَ لا يكون في سلوكه المعرفي واصطناعه للغموض نوعاً من الاعتزال على المستوى المعرفي يرفع الفكر عن متناول العامة؟

قدم الفيلسوف الروماني شيشرون تفسيراً نفسياً استجمع فيه الفرضين، السابق ذكرهما، فقال إن هيراقليط غَمَّضَ عباراته حتى لا ينفذ العوام إلى معناها، استعلاء عليهم ومخافة منهم في آن واحد. ومن الإشارات الدالة على ذلك حسب شيشرون، أن هيراقليط وضع كتابه هدية في معبد أرتيميس **Artémis** بأفسوس، ل«يحفظه»(١). وفي سياق مقارن يقول: «إن هيراقليط غامض جدا، بينما ديموقريط ليس كذلك»(٢).

لكن هل يكفي لكي نعلل الكيفية الانزياحية لاستعمال المفردة اللغوية من قبل هيراقليط أن نقول بقول شيشرون، أي أن في تغميضه رغبة في استبعاد العوام؟

نرى أن القول بأنه غمض أسلوبه لتحقيق الاستعلاء على العامة ليس كافياً؛ لأن في هيراقليط نزوعاً استعلائياً كبيراً، ليس فقط على العوام، بل حتى على الفلاسفة الذين سبقوه، وكذا المزامنين له. أي أن تعاليه طال حتى خواص الخواص، مثل فيثاغور، وكزينوفان، والمؤرخ هيكاطي، الذين لم يسلموا من نقده وتجريحه.

لكن الفرضية الثانية قد يجد قائلها ما يسندها، فقد شهد هيراقليط نفي الأفسوسيين لصديقه هيرمودوروس **Hermodorus**، وقال

---

(١) De Natura Deorum, 1, 26; III, 14; De Finibus II, 5,cité par Sarah Kofman and FranSoise Lionnet,Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus, Diacritics, Vol. 17, No. 3 (Autumn, 1987), p40.

(٢) Cicéron,sur la divination, 2, 133.

معللاً سبب نفيه بأنه شخصية ذكية لا يمكن للعوام أن يحتملوا وجوده بينهم[١]. فهل يكون هذا النفي للذكي هيرمودوروس[٢] خارج إفسوس حافزاً لهيراقليط لينفي بنفسه ذكاءه بتغليف محصوله بلفافة الغموض، حتى إذا ما تداول داخل إفسوس لن يكون لأهلها اقتدار على فهمه؟

كما أن وصف هيراقليط للعوام في الشذرة السابعة والتسعين - المروية عند بلوتارك - بالكلاب التي «تنبح على من لا تعرف»[٣]! تفيد استشعاره أن الحس العامي يعادي ما يخالف مألوفه في الفكر وعوائده في السلوك... فلم لا نقول إن الأسلوب اللغوي الغامض الذي اصطنعه، قصد به أن يحفظ نفسه من العوام؛ فاستبعد فكره

---

(١) Strabon, Géographie, XIV, 25, P642.

(٢) لا نعلم شيئاً كثيراً عن هيرمودوروس هذا سوى أنه كان ذا ثقافة قانونية، حيث إذا أخذنا بالوارد عند سترابون Strabon وبليني Pliny وبومبونيوس Pomponius فإنه بعد نفيه من إفسوس ذهب إلى روما، حيث ساهم في وضع الألواح الاثنى عشر التي تعد النص المرجعي الرئيس للقانون الروماني القديم.

صحيح إن هذه الرواية فاقدة للموثوقية؛ لأن الألواح الاثنى عشر لم تكتب إلا حوالي ٤٤٩» ق م وهو تاريخ - يقول شارل كاهن - متأخر جداً بالنسبة لشخص معاصر لهيراقليط».

Charles H. Kahn, The art and thought of Heraclitus, An edition of the fragments with translation and commentary, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2001, p178.

لكننا نرى مع ذلك أن وجوده في روما أمر محتمل جداً، حيث يمكن تعزيزه بالوارد عند شيشرون (DK 22.A 3a)! الذي يستفاد منه أن هيرمودوروس شخصية مشهورة في روما. كما أن حكاية مساهمته في تأليف تلك الألواح التشريعية رغم نفيها بما هو موثوق تاريخياً، أرى جواز أن نأخذ منها احتمال امتلاك هيرمودوروس المعرفة القانونية. إذ وجود ذلك الاحتمال يساعد على فهم سبب اختلاق تلك الرواية التي تربط بين هذه الشخصية والعمل التشريعي القانوني.

كما أننا لم نجد في الوثائق القديمة أي تعليل سائغ لسبب نفي هيرمودوروس عن إفسوس، وغالب الظن أن نفيه كان لسبب سياسي؛ حيث كان - وكذا هيراقليط - من الرافضين للحزب الديموقراطي، والرافضين لمواجهة الإفسوسيين للفرس؛ ومن ثم يحتمل أن يكون هذا الموقف السياسي هو سبب النفي.

(٣) Plutarque, si l'homme d 'ôge se doit mêler des affaires publiques, 7, 787 C.

بالتغميض عمن لا يستحقه، أو استبعده عمن ليس في مكنته أن يقدره، فيرتاح من رؤية ذاك العامي يجري خلفه كالكلب النابح على ما يجهل؟!

رغم ما يمكن لَحْظُهُ في شذرات هيراقليط من إشارات استعلائية يمكن أن ندعم بها أطروحة شيشرون، فإنها، في تقديرنا، ليست تعليلاً كافياً. أجل إننا لا نقول عنها إنها «أكثر التفاسير سطحية»، كما قال بعض الباحثين[1]: بل نراها تفسيراً غير كاف لتعليل الظاهرة الهيراقليطية في الخطاب. إذ أن القول بخوفه من العوام ليس مفسراً لنهجه في التعبير والتفكير؛ حيث لا نجده في شذراته غامضاً في نقده وتعريضه بهم، بل كان شديد الصراحة والوضوح! حتى يصح أن نقول ليس ثمة شيء أوضح في شذراته من العبارات والنعوت القدحية التي تَهَجَّمَ بها على العوام.

والتعليل بمجرد الاستعلاء أيضاً لا يكفي؛ لأن سمت التعالي حاضر عند كثير من الفلاسفة دون أن يكون علة لسلوكهم مسلك التغميض في التعبير. هذا فضلاً عن أن الفاصل بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العامية حالة فكرية واقعة سواء استعلى الفيلسوف أو تواضع.

---

(١) تذهب الباحثتان كوفمان وليوني إلى نعت تفسير شيشرون بكونه أكثر التفاسير سطحية، انظر:

Sarah Kofman and Fran5oise Lionnet, Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus, Diacritics, Vol. 17, No. 3 (Autumn, 1987), p40.

ولعلهما في هذا التوصيف كانتا تستحضران التقييم الهيجيلي، حيث وصف هيجل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة تفسير شيشرون لغموض هيراقليط بكونه تفسيراً «يفتقر إلى العمق»، انظر:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel "Lectures on the History of Philosophy," Volume 1; Translated: by E. S. Haldane, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 1995, page 278.

ثم إن التفسير النفسي بالاستعلاء أو الخوف أو بهما معاً، عند شيشرون؛ أو بالاختلال العقلي، على نحو ما لمح إليه ثيوفراسطوس[1]! ، نراها تفسيرات قاربت اللغة في انفصال عن محمولها الفكري؛ حيث ربطت لغة النص بشعور المؤلف، فاستوت كتفسير نفسي يتناسى سؤال المحتوى الفلسفي الهيراقليطي، هل هو قابل حقاً للاحتواء في لغة مبرأة من صيغ المجاز والانزياح؟

وهنا يصح أن نرد على شيشرون بشيشرون نفسه، حيث نلاحظه يعلل سبب غموض متن طيماوس، بطبيعة الموضوع الذي بحثه أفلاطون في ذلك المتن؛ فيقول: «إن غموض الأشياء، وليس غموض الكلمات، هو الذي يجعلنا لا نفهم الخطاب، ومثال ذلك «طيماوس» أفلاطون»[2].

لكنه في حالة هيراقليط حرص على أن لا يعلل الأسلوب بطبيعة الموضوع، بل بطبيعة النفس!

---

(١) في سياق التفسير النفسي، يمكن إدراج ما قاله الدوكسوغرافي ثيوفراسطوس، حيث علل هو أيضاً سبب كتابة هيراقليط لعباراته غير المكتملة والمتناقضة، بطبيعته المتشائمة، بل ذهب إلى حد التلميح بأنه كان مختلا عقليا. انظر:

Diogène, Vies, IX, 6.

(٢) Cicéron, de finibus. 2, 15.

- ٢ -

في نقد التفسير الأفلاطوني/الأرسطي للغة هيراقليط

إذا كنا قد رددنا التفسير الذي قدمه اللايرسي، وشيشرون، بدعوى أنه أغفل المحتوى الفكري، وانشغل بنفسية المؤلف، فثمة مقاربة أخرى أقدم من مقاربة اللايرسي وشيشرون، نراها انشغلت بمستوى تطور المعجم الفلسفي، فبلورت صنفا آخر من التفاسير يمكن أن نصطلح على تسميته ب «التفسير اللغوي». وتحت هذا الصنف أَجْمَعُ القراءتين الأرسطية والأفلاطونية، رغم اختلاف تمظهراتهما.

فلننظر إلى محصول هذا التفسير عند هذين الرمزين الكبيرين:

لم يرجع أفلاطون سبب سمت الغموض الذي يطبع التعبير الهيراقليطي إلى تعليل نفسي، رغم قوله عن هيراقليط في محاورة «السوفسطائي»: «كان متعالياً على العوام، ولم يقصد تعليمهم»[(١)]، بل سَبَّبَ الغموض بنظام الخطاب ذاته، من حيثية درجة تطور اللغة

(١) Platon, Sophist 2 43a.

الفلسفية في زمنه. حيث ذهب إلى القول بأن هيراقليط لم تكن لديه لغة فلسفية؛ ذلك لأن اللوغوس الفلسفي في لحظته التاريخية كان لا يزال في طور التشكل، ولم يقطع بعد مع نمط الخطاب الشعري الأسطوري(١) وطرائقه في التعبير! أي أن أفلاطون استنزل الأسلوب الهيراقليطي من مستوى الأسلوب الفلسفي إلى مستوى الأسلوب الميثولوجي، فلم يقيمه بوصفه دالاً على حدوث تطور أو نقلة، بل بالعكس، رآه لحظة متخلفة عن بلوغ نمط الكتابة الفلسفية، وعجز عن الانتقال إليها، وهو عجز مبرر بمستوى تطور اللحظة التاريخية التي عاش فيها فيلسوف إفسوس.

وهنا لا بد من بيان الموقف الأفلاطوني في سياق تقييمه لأنماط الأقاويل(٢)، حيث أن الأسلوب الذي يصح وسمه بـ«الفلسفي» حسب الأفلاطونية هو الأسلوب الجدلي تحديداً. وهيراقليط لم يَرْقَ ـ في نظر أفلاطون ـ إلى هذا النمط؛ لأن تطور الفكر في لحظته لم يصل إلى ضبط وتوسل اللغة المفاهيمية؛ أي: اللغة التي لديها مائز ناظم للحدود الماهوية. ومن ثم فالخطاب الهيراقليطي، حسب أفلاطون، مقارب لنمط الخطاب الأسطوري،

---

(١) قريب من هذا المعنى ما نجده عند سترابون Strabon أيضاً، عندما أشار إلى استعارة هيراقليط من معجم هوميروس.

Strabon, Géographie, I, 1, 6.p3.

(٢) يرفع أفلاطون من قيمة الخطاب الجدلي لوضوح حدوده المفاهيمية، بينما الخطاب الأسطوري هو في ماهيته خطاب غامض ملغز، مشوش الرؤية إلى الوجود ومفتقر إلى الضبط المفاهيمي. وهنا يصح أن نقول: إن هيراقليط، حسب أفلاطون، كان يفتقر إلى الجدل (الدياليكتيك)؛ أي: الأسلوب القائم على استحضار الرأي المخالف ومجادلته؛ لأنه من جهة لم يكن لديه مشروع تعليمي، ومن حيثية ثانية لم يكن بإمكانه أن يصطنع الأسلوب الجدلي؛ لأنه يستلزم وجود تلك اللغة المفاهيمية الفلسفية، التي لم تكن قد تبلورت وقتئذ.

من حيثية كونه خطابا إشاريا رمزيا لا يتموضع في الشرط التواصلي الذي يتموضع فيه الأسلوب الجدلي، الذي يشتغل بانضباط مفاهيمي يقوم على نظرية الحد الماهوي التي يترقى فيها النظر بالجدل الصاعد من الأفراد إلى الأجناس والأنواع فالمثل؛ أي يبلغ مرتبة الحدود الكلية. إن التفلسف حسب الأفلاطونية جدل يستدعي مخالفه لينقله من مستوى التفكير في الجزئي إلى التفكير في الكلي، وهذا يتطلب تأسيساً ماهوياً للمفاهيم لم يكن متوفراً في زمن هيراقليط.

وعليه فإن التعليل الأفلاطوني يمكن أن نترجمه بالقول، إن هيراقليط لم يكن يمتلك آليات الإفصاح والتوصيل؛ لافتقاره إلى أمرين هما الحد الماهوي والجدل. فكان خطابه من سنخ النمط التعبيري الميثولوجي، الذي ليس في مكنته إنتاج حدود ماهوية منضبطة الدلالة.

وفي سياق التعليل اللغوي يمكن أن ندرج أيضاً التفسير الأرسطي. حيث أرجع أرسطو، في متن «الخطابة»[١]، الغموض الهيراقليطي إلى عيب في بنية تركيب الأسلوب، وبالتحديد إلى غياب علامات الوقف، حيث قال في تعليقه على قول هيراقليط في مبتدأ كتابه: «إننا لا نعرف بوضوح إلى أين ينتمي اللفظ هل للعبارة السابقة أم اللاحقة... يقول مثلاً في بداية كتابه: «اللوغوس/ هو ما يوجد/ دائماً/ الناس يظلون عاجزين عن فهمه». لا نرى هنا بوضوح هل بعد لفظ «دائماً» يجب وضع النقطة»[٢].

---

(١) Aristote, Rhetoric, III, 5.

(٢) Aristote, Rhétorique, III,V, 1407 b 11.

قمت بترجمة القول الأرسطي عن الفرنسية، مع حفظ قانون التركيب في اللسان الأجنبي. ولم أغيره بتقديم الفعلين (يوجد/ يظلون) على الفاعل كما تقتضي قوانين التركيب العربي؛ =

وإذا كان أرسطو في متن الخطابة علل الغموض بغياب علامات الوقف، فإنه في متن «الميتافيزيقا» نراه يقدم تفسيراً مقارباً للتعليل الذي قدمه أستاذه أفلاطون، إذ «ربط الغموض بالخطاب المجازي للأسلوب الأسطوري»(١).

بيد أننا لا نرى تنافياً بين التفسير الوارد في كتاب «الخطابة»، وبين ذاك الوارد في متن «الميتافيزيقا»، إذ يمكن أن نفترض أن القراءة الأرسطية في كتاب «الخطابة» كانت تعتني بمسألة الأسلوب والإشكالات الشكلية للتعبير عن المعنى، فاستحضر أرسطو مسألة التباس مواضع الوقف في الكتابة الهيراقليطية؛ بينما عنايته في متن الميتافيزيقا كانت موجهة نحو أمر آخر، هو الاشكالات التي تخص علاقة الدلالة بنوعية الأسلوب في كليته، وليس فقط بعلامات الشكل وأماراته في الوقف والابتداء.

كما أننا لا نرى اختلافاً جوهرياً بين هذه القراءة الأرسطية وبين قراءة أفلاطون، إذ كلتا القراءتين لم ترجع الغموض إلى مجرد افتعال قصدي، بل عللته بغياب اللغة الفلسفية، التي لا يختلف أرسطو عن

= وذلك لبيان المقصود الذي يشير إليه أرسطو؛ وهو صعوبة فهم أين تنتهي العبارة الاولى لتبدأ العبارة الثانية هل بعد لفظ دائماً أم قبله؟

أما في ترجمتنا لهذه الشذرة التي سنوردها في مبحث اللوغوس، فقد اخترنا أن تكون النقطة بعد كلمة «دائماً». فصار ترتيب العبارة عندنا هكذا: «اللوغوس ما يوجد دائماً». وبوضعنا للنقطة في ذاك الموضع صارت العبارة مترجمة عندنا بـ«اللوغوس أزلي»، فاستوت ترجمة الشذرة على هذا النحو: «اللوغوس أزلي، إلا أن الناس عاجزون عن فهمه. سواء قبل سماعه أو بعد سماعه لأول مرة. ذلك لأنه رغم أن جميع الأشياء تكون وتفنى بحسب هذا اللوغوس، فإن الناس يبدون وكأنهم لا تجربة لديهم بالكلمات والأشياء».

(١) Sarah Kofman and Fran5oise Lionnet, Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus, Diacritics, Vol. 17, No. 3 (Autumn, 1987), p42.

أفلاطون في تحديدها بكونها لغة حدود كلية (اللغة المفهومية)، إلا بفارق الموضعة حيث يضع أفلاطون الحد الكلي وضعاً مفارقاً، أي في الماوراء، بينما يضعه أرسطو في موضع المحايثة.

كما لا نرى أيضاً فارقاً بين التقويمين الأفلاطوني والأرسطي، على نحو ما يشير إليه بعض الباحثين عندما يشيرون إلى أن «أرسطو ـ على عكس أفلاطون ـ يعترف بكون اللغة الأسطورية تعبر عن لحظة طفولة اللغة الفلسفية، وأنها ـ أي اللغة الأسطورية ـ هي فلسفية بالإمكان، رغم كونها تفتقر إلى التحديد، . . . وغامضة»[1]؛ لأن حتى أفلاطون استعمل المجازات والأساطير لتقريب الفكرة الفلسفية، بل كان اصطناعه لها أكبر من اصطناع أرسطو، كما هو معلوم.

بل أقول حتى إذا اتفقنا على أن صاحب متن «الميتافيزيقا» لم يصنف أسلوب هيراقليط كنمط تعبيري خارج الإمكان الفلسفي؛ فإن مفهوم «الإمكان» في الفلسفة الأرسطية كاف بحد دلالته لتوكيد ما قلناه، حيث أنه ـ أي مفهوم «الإمكان» أو «القوة» ـ غير التحقق الفعلي. ومن ثم فهو يؤول من حيثية التقييم الإجمالي إلى ذات التقويم الأفلاطوني؛ إذ يفسر أرسطو الغموض الهيراقليطي بغياب الوجود الفعلي للأسلوب الفلسفي في زمنه، أي بالحالة البدئية للوغوس الفلسفي، التي كانت حالة كمون تفتقر إلى مستوى التحقق.

إذاً فالقراءتان الأفلاطونية والأرسطية متقاربتان كثيراً، بل لعلنا نَصْدُقُ في الحكم إذا قلنا إن قراءة أرسطو مجرد تطوير طفيف للقراءة الأفلاطونية؛ لأنه هو أيضاً ركز على تعيين درجة تطور اللغة الفلسفية، فانتهى إلى أنها لم يكن لها وجود فعلي في الخطاب الهيراقليطي.

---

(١) Sarah Kofman and Fran5oise Lionnet, Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus, Diacritics, Vol. 17, No. 3 (Autumn, 1987), p42.

فما مدى صدقية هذا التفسير الأفلاطوني/الأرسطي لسبب غموض هيراقليط؟

نكتفي بأن نعترض عليه بالاستفهام:

إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يوسم غيره من أوائل الفلاسفة بالغموض؟!

إن المسألة، في نظرنا، تجاوز مستوى الأدوات اللغوية إلى مستوى الرؤية إلى العالم. ودليلنا على ذلك أنه لم يحدث أي تغير في الأسلوب اللغوي في لحظة هيراقليط عن لحظة أنكسيمنس ـ التي كانت سابقة زمنياً ـ، ورغم ذلك نرى أن القدماء قالوا واصفين هذا الأخير بأنه كتب بلغة أيونية واضحة[1]. فإذا كان الأمر يتعلق بلحظة بدء أو فجر الفلسفة، كما يذهب إلى ذلك أفلاطون وأرسطو، فإن استفهامنا/اعتراضنا هو لماذا اختلف تجلي هذا الفجر عند هيراقليط بالذات ولم يختلف عند أنكسيمنس، رغم أن هذا الأخير أقرب زمنياً إلى عتمة الفجر من فيلسوف إفسوس؟!

إذاً إن تفسير اللغة باللغة، أي تفسير غموض الأسلوب اللغوي الهيراقليطي بدرجة تطور اللغة في زمنه، يصح لنا أن نعترض للتوكيد على عدم كفايته التفسيرية، بوضوح لغة أنكسيمنس.

صحيح أن القراءة الأفلاطونية/الأرسطية لدرجة تطور المعجم اللغوي الفلسفي لها مصداقيتها، إذ لا شك أن لحظة هيراقليط كانت لحظة بدء في بناء المفاهيم، لكننا لا نرى أن وجود المعجم الفلسفي «واكتماله» سيكون حلا لمشكلة الغموض، ويكفي للاستدلال على

---

(١) يقول ديوجين اللايرسي: إن أنكسيمنس كتب بأسلوب أيوني واضح سهل.
Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes, ibid, p56.

ذلك أن ننظر إلى هيراقليط القرن التاسع عشر، أعني هيجل[1]، الذي بدا غامضاً هو أيضاً في أسلوبه رغم تطور درجة اللغة الفلسفية.

ومن ثم فالمدخل المنهجي إلى تعليل غموض هيراقليط، ليس هو المدخل اللغوي بل المدخل الفلسفي الذي يربط طبيعة التعبير بطبيعة التفكير، وقد كان بإمكان أفلاطون أن يبلور هذا النمط في التعليل، فيقدم تفسيراً أكثر أفلاطونية من التفسير اللغوي الذي قدمه استناداً إلى درجة تطور اللغة الفلسفية، وهو أن خصوصية فكر هيراقليط تكمن في أنه نظر في عالم الصيرورة والتغير، وأراد التعبير عنه، بينما هذا العالم لا ثبات فيه، بل هو تغير مستمر، ومن ثم استعصى عليه أن يجد نقط الارتكاز الثابتة، فكان لا بد لخطابه أن يأتي بتلك اللغة الموارة المتحركة القائلة بالشيء وضديده؛ لأن الواقع المنظور الذي كان يحاول أن يستنطقه في فلسفته هو كذلك. وذاك، وفق منطق الفلسفة الأفلاطونية، هو مأزق التفكير الهيراقليطي ومأزق كل تفكير يقصر الوجود على عالم التغير والصيرورة، مثل التفكير السوفسطائي.

هذا هو المعنى الذي كاد أفلاطون أن يعبر عنه في محاورة «ثياتيتوس» ـ وكذا إلى حد ما في «كراتيلوس»، حيث استحضر الفلسفة الهيراقليطية، في سياق مقارب للسوفسطائية[2] ولكنه لم

---

(١) إذا كانت القراءتان الأفلاطونية والأرسطية عللتا غموض لغة هيراقليط بكونها لغة غير مفاهيمية، لغة لا تزال في شَرَكِ الأسطورة ولم تنفصل عن نمطها في التعبير، فإن هيجل بلور تفسيراً علل الغموض بكون الفكر الهيراقليطي ارتقى إلى مستوى التأمل الحق. غير أننا لم نعتمد تعليل هيجل؛ لأنه يقوم على قراءة، نراها غير دقيقة، لجدلية الوجود واللاوجود في فلسفة هيراقليط. وسنبين ذلك خلال عرضنا للتأويل الهيجيلي في فصل «هيراقليط تاريخ من التأويل».

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة كراتيلوس، م س، ص ص١٩٨ ـ ١٩٩.

يستثمر ذلك لبناء تفسير الغموض الهيراقليطي. كما كان بإمكان أرسطو أن يقارب غموض هيراقليط مقاربة أكثر أرسطية، فلا يقرأ في غموضه افتقاراً إلى علامات الوقف، بل افتقاراً إلى وضوح الرؤية الماهوية. غير أنهما معاً، أي أفلاطون وأرسطو، لم يتناولا هذا البعد الفلسفي في تعليل غموض الأسلوب الهيراقليطي، فبقيا في مستوى التعليل اللغوي.

لنختزل ما سابق.

بالنسبة لشيشرون واللايرسي: فإن سبب غموض الأسلوب الهيراقليطي راجع إلى افتعال مقصود حتى لا يفهمه العوام، احتقاراً لهم وخوفاً منهم في آن.

أما أفلاطون وأرسطو: فقد عللا الغموض بأن اللغة المستعملة لم تكن لغة فلسفية، وسبب ذلك راجع إلى درجة تطور الخطاب في اللحظة الهيراقليطية، حيث كانت لا تزال لم تجاوز مستوى اللغة الأسطورية إلى مستوى اللغة المفهومية، أي اللغة الفلسفية.

فما القول الإجمالي في تلك الأجوبة المتعارضة؟

- ٣ -
نحو تفسير فلسفي لغموض هيراقليط

لا غرابة أن تتناقض الآراء في فهم فيلسوف التناقض! فغموض أسلوب هيراقليط هو بحد ذاته عائق أمام تعليل سبب غموض أسلوبه!

لكننا نرى تلك التفاسير - رغم تعارضها الظاهر - مفردات قابلة للنظم والجمع لتأسيس تفسير أنجع وأقدر على «فهم» طبيعة الخطاب الهيراقليطي. إذ نرى أن ثمة سبباً آخر يستحق أن يعطى الاهتمام وهو طبيعة الرؤية الهيراقليطية إلى العالم، التي يختزلها القانون الذي قدمه هيراقليط كقانون للوجود، حيث هو ذاته يقوم على التناقض والصراع! ورؤية كهذه غير قابلة لأن تحتوى بسهولة في لغة كاشفة أحادية الدال والمدلول، بل لا بد من صيغ تعبيرية تمزج بين الدال وضديده.

لقد كان هيراقليط مدركاً غموض أسلوبه في الخطاب، لكنه من الملحوظ أيضاً أنه لم يستشعر أي حاجة لتبديل طريقته وإيضاح مقصوده. ولكننا لا نظن أن ذلك كان صادراً من مجرد قصدية في

التغميض، بل لأنه رأى في رمزية القول أداة التعبير التي تليق بإلغاز الوجود ذاته. إذ بما أن «الطبيعة تحب التخفي»[1] («فيزيس كريبتستاي فيلاي») - حسب قوله في الشذرة المروية عند ثيميستيوس **Thémistios**. فإن التعبير عنها ينبغي أن يكون بذات الأسلوب أيضاً، أسلوب يشير ولا يفصح.

وهنا لا ينبغي أن ننسى أننا في حضرة فيلسوف كانت له قرابة بوظيفة الكهانة، وكان في زمن ثقافي تتوسل فيه الكهانة لغة الرمز لنقل كلمة الآلهة. كما لا ينبغي أن ننسى أيضاً أنه كان معجباً بقدرة الكلمة الدينية على التأثير، أليس هو القائل في الشذرة (ب٩٢) المروية عند بلوتارك: «إن الكاهنة سيبيل صاحبة اللسان الذي يهذي، تنطق بكلمات جادة بغير زواق أو تنميق، ورغم ذلك تسمع الناس صوتها خلال ألف عام، بفضل الإله»[2]؟

إن معنى اللوغوس ككلمة، ينبغي أن نصله عند هيراقليط بخاصية الكلمة اللاهوتية الدينية، التي تتسم بالرمزية، فتستلزم يقظة عقلية، أي مقدرة خاصة لسماعها وفهمها.

وعليه فالكلمة الهيراقليطية ليست غامضة لمجرد قصدية أسلوبية مصطنعة، بل لأنها نقل لحقيقة الوجود التي هي لوغوس يزدوج في تكوينه التضاد، ويعتمل بداخله الصراع، وتنساق كينونته في مجرى الصيرورة. ومن ثم فتأسيس خطاب لغوي قادر على استيعاب التضاد، واستبطان الصراع، وقول الوجود دون إغفال صيرورته وتغيره، هو ولا بد مشروع فكري عميق وصعب، ومن ثم لا بد له

---

(١) Thémistios, Discours, V, p69.

(٢) Plutarque, Pourquoi la prophétesse Pythie ne rend plus les oracles en vers, 6, 397 A.

من لغة رامزة قابلة لاحتمال التضاد والصراع والصيرورة.

وبناء على ما سبق، فإننا نفسر غموض هيراقليط بطبيعة رؤيته إلى العالم، إذ كان حريصاً على أن يتناغم في خطابه مع حقيقة الوجود كما تصورها، أي أن طبيعة كلماته كانت مطابقة لطبيعة الوجود. فلم يصرح بل رمز، ومن ثم فالغموض البادي في عباراته ليس افتعالاً أسلوبياً، بل محاكاة لطبيعة الأنطولوجيا كما تصورها، ولنمط رؤيته إلى العالم كما اعتقدها.

كما أنه بتوصيفه في الشذرة (ب٩٣) لعبارة إله دلفي بأنه لا يفصح ولا يخفي ولكن يرمز[١]، يعبر أيضاً عن رؤيته إلى ماهية خطاب الحكمة، أي أنه الخطاب الذي لا يفصح ولا يخفي بل يشير. ولعله بذلك يدعونا إلى أن لا نتسرع في تفكيك دلالة الوجود وتقديمها في لغة سطحية بسيطة، بل أن نقترب من تلك الدلالة الملفوفة المتخفية بلغة تماثل موضوعها، أي بلغة رمزية تشير ولا تكشف، وتهمس ولا تبين.

وهكذا يصح أن نقول إن ثمة مطابقة بين طبيعة كلمة هيراقليط وبين طبيعة اعتقاده في أسلوب تمظهر الشيء الأنطولوجي، إذ كلاهما يستبطن حقيقته ولا يظهرها!

كذا ينبغي أن نفهم طبيعة الخطاب الفلسفي لهيراقليط. وكذا ينبغي أن نتهيأ لقراءته فننظر إلى لفظه بوصفه رمزاً، وإلى عبارته بكونها لمحا.

---

(١) Plutarque, Pourquoi la prophétesse, ibid, 21, 404 D.

الفصل الثاني

هيراقليط تاريخ من التأويل

إن غموض أسلوب هيراقليط جعل متنه مفتوحاً أمام تباين الفهوم. وقد قلنا من قبل إن من حظ هيراقليط أنه كان أكثر الفلاسفة ما قبل السقراطيين قراءة وتأويلاً؛ لكن لو تخيلنا أن فيلسوف إفسوس نظر في حصيلة الاهتمام الذي حظي به طيلة تاريخ التفلسف، فربما سيقول إن ذلك لم يكن من حسن حظه بل من سوئه؛ حيث نتج عن هذا الاهتمام استعمال تأويلي له، قدمه بوجوه متباينة السحنات بل ومختلفتها، وذلك بدءاً من «كراتيلوس» أفلاطون حتى «فيزيس» هيدغر[1]!

والحق أن المتن الهيراقليطي، بفعل رمزية أسلوبه وشذرية بنائه، يسوغ اختلاف وجوه هيراقليط التي بدا بها في سياق اختلاف العصور الفكرية التي تناولته بالدرس، إلى درجة يجوز فيها القول مع كاهن بأن «كل عصر قرأه قراءة خاصة به»[2]، ومتناغمة مع ذوقه واهتماماته.

---

(١) ترجم هيدغر عبارة هيراقليط «فيزيس كريبتستاي فيلاي» (الطبيعة تحب التخفي) الواردة عند ثميستيوس بـ«إن الانفتاح (من خلال التحجب) ينعم بالفضل على التحجب».

هيدغر، نداء الحقيقة، م س، ص٣٩٩.

وهذه الترجمة الهيدغرية تتجه نحو الجمع بين التحجب والانكشاف. ومعلوم أن الانفتاح والانكشاف مفهومان محوريان في فلسفة الدازاين والكينونة الهيدغرية. ومن ثم نرى في ترجمة الشذرة بصمة هيدغرية واضحة، وكأن العبارة ليست من منطوق هيراقليط بل من منطوق هيدغر. وهذا ما يؤكد ما قلناه عن انفتاحية الكلمة الهيراقليطية أمام اختلاف الفهوم والتأويل.

(٢) Charles H. Kahn, The art and thought of Heraclitus, ibid, p87.

وللدلالة على ذلك يكفي أن نوازن بين التأويلات التي تلقتها الفلسفة الهيراقليطية خلال تاريخ الفكر. لكن سعياً نحو تسييج مسارات التأويل سنركز هنا على ثلاث قراءات كبرى هي: القراءة الأفلاطونية، والقراءة الأرسطية، والقراءة الهيجلية، مع وجازة في استحضار تأويلات أخرى بين هذه القراءة وتلك.

- ١ -

في التأويل الأفلاطوني

إذا صح التلميح الأرسطي بأن كراتيلوس كان أستاذاً لأفلاطون[1]، فيصح لنا أن نقول بأن هذا الأخير كان على تماس مباشر مع دعاة الفلسفة الهيراقليطية. ولكن رغم أن هذا الـ«كراتيلوس»[2] يقدم كمتمذهب بالهيراقليطية؛ فمن حق المؤرخ أن يتساءل مشككاً في مدى موثوقية انتسابه إلى فيلسوف إفسوس. مستفهماً: هل الأفكار التي عبر عنها كراتيلوس - خلال المحاورة الأفلاطونية - مناغمة حقاً لفلسفة هيراقليط أم لا؟

وإذا كانت الوثائق التاريخية لا تسمح بمعالجة دقيقة لإشكالية انتساب كراتيلوس إلى الهيراقليطية، وتحديد هويته الفكرية بوضوح،

(١) Aristote: "After the systems we have named came the philosophy of Plato, which in most respects followed these thinkers, but had pecullarities that distinguished it from the philosophy of the Italians. For, having in his youth first become familiar with Cratylus and with the Heraclitean doctrines (that all sensible things are ever in a state of flux and there is no knowledge about them), these views he held even in later years".
Aristote,Métaphysique, 987a32. Translated by W. D. Ross.

(٢) ليس بين يدينا أي نص يعزى إلى كراتيلوس هذا، إنما كل ما نعرفه عنه محصل من المحاورة الأفلاطونية تحديدا.

فإن كل ما هو ممكن هو النظر في تلك المحاورة، واستخلاص التأويل السائد فيها لفلسفة هيراقليط بوصفه قراءة أفلاطونية.

تنهض جدلية النقاش في المحاورة على ثلاثة شخوص (سقراط، وهيرموجنيس، وكراتيلوس)؛ والمسألة التي كانت محل المداولة والمفاكرة مسألة فلسفية/لسانية تخص طبيعة اللغة. ونلحظ في بداية الحوار أن كراتيلوس يظل صامتاً لا ينطق بشيء، حيث تولى هيرموجينيس تقديمه، والتعبير عن موقفه الفلسفي. لكن مع صيرورة الحوار، كان لا بد من تدخل كراتيلوس نفسه. فيشتعل الخلاف بينه وبين سقراط. وخلاصة الموقف الفكري الذي دافع عنه كراتيلوس هي أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة طبيعية لا «اعتباطية». وخلال الحوار، يتبين أن كراتيلوس يقدم نفسه كهيراقليطي، بل حتى في نهاية المحاورة[1] بينه وبين سقراط يكشف كراتيلوس عن تشبثه بالفلسفة الهيراقليطية وعدم اقتناعه بأطروحة محاوره سقراط.

وإذ نصرف النظر عن نظرية اللغة ومسألة العلاقة الضرورية بين الدال والمدلول، التي كانت محل خلاف بين كراتيلوس وسقراط، وتساءلنا عن طبيعة الرؤية الفلسفية التي يمثل بها الفكر الهيراقليطي في تلك المحاورة.

---

(١) لنستحضر هذه الفقرة الدالة على تشبث كراتيلوس بالهيراقليطية من ختام المحاورة:

«سقراط:

... تأمل هذه الأشياء جيداً كما يفعل الرجال، ولا تقبل هكذا فكرة بسهولة: أنت فتي وسنك تؤهلك للتعلم، وعندما تجد الحقيقة، تعال إليَّ وقاسمنيها.

ـ كراتيلوس: سأفعل كما تقول، برغم أني أستطيع أن أؤكد لك، يا سقراط، أنني قد تأملت المسألة ملياً بشكل مسبق، وكانت النتيجة، بعد مقدار كبير من العناء والأخذ بعين الاعتبار لها، أنني ملت إلى هيراقليطس».

المحاروات الكاملة، م س، ص١٠٨.

فإن جواب استفهامنا ليس صعب الاستمداد من ثنايا الحوار. حيث من الملحوظ أن أفلاطون يقدم الفلسفة الهيراقليطية بوصفها فلسفة صيرورة. فينسب إلى فيلسوف إفسوس فكرة عدم إمكان استحمامنا في النهر ذاته مرتين. لنقرأ هذا المقطع الدال:

«يقول هيراقليط في موضع من كتابه بأن كل شيء يصير، ولا شيء يثبت، مقارناً الكائنات بجريان النهر، قائلاً: لا يمكن أن ننزل إلى النهر ذاته مرتين.»[1]. ومن الملحوظ أيضاً في صيغ التعبير المستعملة أن قانون الصيرورة مهيمن على كل شيء، إذا قال «كل شيء يصير». وهذه الصيرورة المطلقة هي التي استغلها سقراط فنقل سهام النقد من محاوره هيرموجينيس إلى صاحب الموقف؛ أي: كراتيلوس ليستشكل إمكان المعرفة، حيث قال له:

«سقراط: ولا نستطيع أن نقول بعقلانية، يا كراتيلوس، إن هناك معرفة أو عارفاً على الإطلاق، إذا كان كل شيء في حالة تحول ولا يوجد أي شيء ثابتاً...

إذا كانت الطبيعة المحددة للمعرفة معرضة للتغيير، فإنها ستتحول عندئذٍ إلى شيء ما مغاير للمعرفة، وستنقطع المعرفة من الوجود. وإذا كان التحول مستمراً على الدوام، فلن تكون هناك معرفة»[2].

وهذا التأويل الذي يختزل الهيراقليطية في كونها فلسفة صيرورة، وأن ديمومة التغيير ومطلقية أثره في الوجود، يؤشكل إمكان

(١) Platon, Cratyle, 402 a.

ترجمنا النص عن الفرنسية ولم نعتمد هنا الترجمة العربية؛ لأننا لم نجدها دقيقة في نقل العبارة الأفلاطونية.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة كراتيلوس، م س، ص١٩٨.

المعرفة، إلى درجة الحكم باستحالتها هو التأويل الوارد أيضاً في محاورة أفلاطونية أخرى، أعني محاورة ثياتيتوس، لكن مع لحاظ نقدي قوي، يتجه نحو المساواة بين الهيراقليطية والسوفسطائية[1].

وهكذا يصح أن نستنتج بأن منتهى القراءة الأفلاطونية لفكر هيراقليط تخلص إلى تقديمه كفلسفة غير قابلة لأن تتحول إلى مدرسة فكرية حقيقية؛ لأنه فكر يفتقر إلى الثوابت بسبب انشداد رؤيته إلى

---

(١) لنتأمل هذا المقطع المهم من الجدل الدائر بين سقراط وثيودوروس:

«سقراط: .... دعنا نقترب أكثر، كما يرغب المدافع عن بروتاغوراس، ونعطي حقيقة السيلان الدائم العالمي طابعاً مميزاً. هل هذه النظرية سليمة أو أنها ليست كذلك؟ إن المعركة الدائرة بشأنها ليست صغيرة، وليس المشتركون فيها قلة على كل حال.

ثيودورس: إنها ليست حرباً صغيرة حقاً؛ لأن النحلة تخطو بها خطوات سريعة في منطقة آيونيا. وأتباع هيراقليطس هناك هم الفرقة الأكثر تأييدا لهذا التعليم...

ثيودورس: إننا ملزمون بهذا.

سقراط: إننا الأكثر التزاما، يا عزيزي ثيودورس، كي نتفحص السؤال من الأساس، كما أعلنوه هم أنفسهم.

ثيودورس: إننا ملزمون بهذا بدون ريب. أما بشأن تأملات هيراقليطس، والقديمة قدم هوميروس، كما تقول أنت، أو حتى أقدم منه، فإن الأفسوسيين أنفسهم الذين يعلنون أنهم يعرفونها، ليسوا سوى مجانين بكل ما في الكلمة من معنى... وإذا سألت أيّاً منهم سؤالاً، فإنه يستخرج أقوالاً مقتضبة وغامضة، يستخرجها من جعبته ويطلقها في وجهك كالسهام. وإذا تساءلت عن سبب ما قاله، فإنه سيرميك ببعض الكلمات الأخرى ذات الشفار الصقيلة، ولن يحرز تقدماً بأي منها، ولا هي ستفعل ذلك مع بعضها البعض. إن اهتمامهم الكبير ينصب على عدم السماح لأي مبدأ موطد أن يترسخ في مناظرتهم أو في أفكارهم...

كما أتخيل، أن مبدأ كهذا سيكون ثابتاً لأنهم في حرب مستعرة مع الثوابت، ويفعلون كل ما يقدرون عليه كي يدفعوها خارجاً وفي كل مكان...

سقراط: أفترض يا ثيودورس أنك رأيتهم عندما يتحاربون فقط، ولم تمكث معهم زمن السلم... وكما أتخيل فهم ينقلونها لأتباعهم الذين يريدون أن يجعلوهم مثل أنفسهم.

ثيودورس: أتباعهم! يا سيدي الصالح، إنهم لا يملكون أيّاً منهم. إن رجالاً من نوعهم ليسوا أتباعاً لبعضهم البعض».

أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة كراتيلوس، م س، ص ص١٩٨ ـ ١٩٩.

الصيرورة والتغير. وهو ما يلتقي أيضاً مع النقد الذي قدمه أفلاطون للأسلوب الهيراقليطي في محاورة «السوفسطائي» عندما قال بأن هيراقليط لم تكن له قصدية تعليمية، فلم يصغ فلسفته صياغة قابلة للتعليم[1].

لكننا إذا أردنا وصل هذه النقود الواردة في «كراتيلوس» و«ثياتيتوس»، بتلك الإشارة الواردة في محاورة السوفسطائي؛ فيصح أن نقول بناء على الأفلاطونية، إن فلسفة هيراقليط لا يعوقها الأسلوب فقط بل تعوقها الثوابت المعرفية؛ لأن انشغالها بالجريان والسيلان، جعلها لا تبصر الثابت؛ لذا افتقرت إلى الإمكانية التعليمية التي تسمح لها بأن تتحول إلى محل اتفاق بين أتباعها المزعومين. وهو ما يشير إليه أفلاطون على لسان ثيودوروس عندما قال: «لأنهم في حرب مستعرة مع الثوابت، ويفعلون كل ما يقدرون عليه كي يدفعوها خارجاً وفي كل مكان.»[2].

ولا نرى التأويل الأفلاطوني لهيراقليط هنا، بعيداً عن الغرض الذاتي الشارط للنظرة الأفلاطونية إلى تاريخ الفكر السابق عليها. فمعلوم أن أفلاطون كان في حاجة إلى تعيين مرتكزين فلسفيين، ليقدم مشروعه الفكري كتركيب نظري مستوعب ومجاوز لهما معاً، أعني مرتكز الصيرورة، ومرتكز الثبات. ومن الملاحظ، في توصيفه النقدي للماضي الفلسفي الإغريقي، أنه قدم كل محصوله النظري بوصفه تفكيراً قاصراً عن فهم طبيعة الأنطولوجيا، بدعوى أنه لم يحدس ثنائية الحس والمثال؛ أي: الوجودين الظاهر والمفارق، بل

(١) Platon,Sophist.2 43a.
(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة كراتيلوس، م س، ص١٩٩.

انقسم إلى موقف يقول بالثبات وآخر يقول بالتغير. فكان نظر الفلسفة الإيلية، مع برمنيد وزينون وميليسوس، متمركزاً على الثبات، فصار عاجزاً عن استيعاب عالم التغير وفهم نمطه في الوجود. ومن ثم كان محصول الإيليين في النظر رؤية أحادية غير مستوعبة لماهية الوجود. ونفس المنزلق انساقت فيه فلسفة التغير والصيرورة؛ حيث وقفت عند معطى التغير ولم تبصر الثوابت، فكانت إعداماً لإمكانية العلم، وقيام الفلسفة.

وللدلالة على فلسفة التغير، أدخل أفلاطون الهيراقليطية مع السوفسطائية. بينما هيراقليط، وإن قال بالصيرورة، وإن جعل ما صدقها شاملاً للوجودين الفيزيائي والإنساني، فإنه لم يلغ الثوابت الوجودية.

وبعد هذا ثمة ملحوظة أخرى لافتة للانتباه، وهي أننا عندما نَتَقَرَّى هذا الحضور الهيراقليطي في المتن الأفلاطوني، نلاحظ أن أفلاطون لا يركز في تقديمه لهيراقليط على مفهوم النار، بل لا ترد النار إلا بإشارة عابرة، في ثياتيتوس[1]، وكذا في محاورة كراتيلوس، حيث يرد المفهوم عَرَضاً، خلال تبادل الحوار بين سقراط وهيرموجينيس في مسألة الاسم[2]، بينما كل التركيز - في تينك المحاورتين - كان على مفهوم التغير والصيرورة، مما يبرر الاستفهام عن سبب غياب مفهوم النار، الذي سيصير بفعل القراءة المشائية الأرسطية هو المبدأ الأساس في الفلسفة الهيراقليطية.

---

(١) Platon,Theat,152d-153a.

(٢) انظر: أفلاطون، محاورة كراتيلوس، م س، ص٦٤.

ـ ٢ ـ
في التأويل المشائي الأرسطي

قلنا إن المفهوم المحوري في الرؤية الهيراقليطية إلى العالم، حسب التأويل الأفلاطوني، هو مفهوم الصيرورة، بينما في القراءة الأرسطية المشائية يحضر مفهوم النار على نحو بارز، فكيف حدث هذا الانقلاب التأويلي؟

إن مواضع ورود هيراقليط والهيراقليطية في المتن الأرسطي كثيرة. ففي كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»[١] يورد أرسطو هيراقليط خلال تحليل نظرية الضد والانسجام. وفي متن «السماع الطبيعي» يرد هيراقليط بوصفه القائل بصيرورة كوسمولوجية تجعل كل شيء يتحول إلى نار. وفي كتاب «السماء» ينسب أرسطو نظرية فناء العالم ثم تجدد ميلاده إلى هيراقليط. وفي متن الآثار العلوية[٢] ينسب له فكرة تجدد الشمس كل يوم. كما ينفي عن هيراقليط في متن

(١) Aristote, Ethique à Nicomaque, X,V,1176a7.

(٢) Aristote, Météroloǵiques, II, II, 355.a13.

«الميتافيزيقا»[1] إمكانية التمييز بين الإدراك الحسي والتفكير العقلي. وهو النفي الذي يكرره مرتين في متن «النفس»[2].

وإذا استبعدنا من هذه الموارد وغيرها، تلك التفاصيل المنثورة، وابتغينا الإمساك بالملمح العام الذي يحدد التأويل الكلي الأرسطي للفلسفة الهيراقليطية، فإن مطلبنا لن يكون ميسور التأسيس. صحيح إننا إذا خرجنا من المتن الأرسطي، فسنلاحظ أن الشراح والمؤرخين يقدمون أرسطو بوصفه نظر إلى هيراقليط كفيلسوف قائل بأسطقس «النار». فيكون من ثم التأويل الكلي للهيرقلطية هي أنها فلسفة أسطقساطية تقول بأن النار مبدأ. وإذا أخذنا بقراءة شلايرماخر، سننتهي إلى مقارنة ناقدة للاختزال الأرسطي ذاهبة مذهب التأويل الأفلاطوني الذي أول هيراقليط كفيلسوف الصيرورة لا كفيلسوف النار.

لكننا عندما عدنا إلى تأمل المتن الأرسطي، وتتبعنا موارد حضور الاسم الهيراقليطي فيه، رأينا أن القراءة الأرسطية لهيراقليط لم تكن غافلة عن فكرة الصيرورة، لذا لا بد من التأني في البحث بقصد استخلاص كلية التأويل الأرسطي.

في سياق مقارن يصح أن نقول إن اشتراك أرسطو مع أفلاطون، في استحضار مفهوم الصيرورة لا يعني التماثل في الطرح، بل ثمة اختلاف دقيق لا بد من إبرازه. وهو أن الملحوظ في التحليل

---

(١) Aristote, Metaphysique 4.5.1009 b 12.

(٢) انظر:

Aristote, De l'Ame 1.2.404a25.

وانظر أيضاً:

Aristote, De l'Ame, 3.427a16.

الأرسطي لفكرة الصيرورة عدم ذكر هيراقليط بإفراده، حيث استعمل أرسطو صيغة الجمع فقال الهيراقليطيين[1]؛ وهذا يسمح باستشكال المسألة بالاستفهام: لماذا لا يتحدث أرسطو هنا عن هيراقليط ذاته، بل عن كيف صارت فلسفته من بعده؛ حيث يقول: «وكان أول ما حدث بعد ديموقريطس آراء الهرقليين في أن سائر الموجودات دائمة السيلان وأنه ليس فيها علم»[2].

من الواضح أن أرسطو يتحدث هنا عن الهيراقليطية من بعد هيراقليط، حيث يرد في النص مؤشران اثنان يؤكدان ذلك، إذ في مبتدأ العبارة يتكلم عما حدث من تطور فكري في لحظة ما بعد ديموقريطس. ومعلوم أن هيراقليط أسبق زمناً من فليسوف الذرة. هذا فضلاً عن مؤشر ثان يبدو في استعماله صيغة الجمع (الهيرقليين) الذي يمكن أن يستفاد منه الاحتراس من نسب المقول إلى هيراقليط تحديداً.

وفي شرح بن رشد للعبارة السابق إيرادها من متن الميتافيزيقا نقرأ: «آراء الهيرقليين وهم الذين شكوا على جميع من كان يتعاطى الفلسفة في ذلك الوقت فقالوا إنه ليس هاهنا علم؛ لأن العلم ضروري ودائم وليس هاهنا شيء يتعلق به العلم إلا المحسوسات، وهي في تغير دائم والعلم المتغير ليس علما فليس هاهنا إذا علم.»[3].

ومن الملحوظ أن المتن والشرح معا يتضافران لتوكيد الربط

---

(١) أو الهرقليين بترجمة إسحاق بن حنين، الذي سنعتمد ترجمته في إيراد النص الأرسطي مع شرح بن رشد.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت، ١٩٤٢م، ص٦٣.

(٣) ابن رشد، م س، ص٦٤.

بين فكرة الصيرورة (التي نقل بن حنين معناها بلفظ السيلان) وبين الشك في الإمكان المعرفي، وهو الربط الذي ينتهي إلى موقف شكي متقارب مع الموقف السوفسطائي.

وإذا أخذنا بهذا النص، سيصح القول بأن القراءة الأرسطية تنتهي إلى ذات الموقف الأفلاطوني الذي عايناه سابقاً في بحثنا عن كيفية حضور الهيراقليطية في محاورتي «كراتيلوس» و«ثياتيتوس». صحيح يمكن للمعترض أن يتشبث بالمعطيات التي أسلفنا إيرادها، أي أن أرسطو لم يتكلم عن هيراقليط بل عن الهيراقليطيين. إلا أننا يمكن رد الاعتراض بتوكيد التلاقي بين الموقفين الأرسطي والأفلاطوني، بحيثية أخرى واردة في موضع آخر، أعني به عبارة واردة في الكتاب الرابع من متن الميتافيزيقا، حيث نجد أرسطو يحيل على كراتيلوس بذات الفكرة التي استحضرها أفلاطون أي فكرة النهر[(١)] والصيرورة.

وعليه يتبين أن ربط هيراقليط - أو الهيراقليطية - بفكرة الصيرورة وارد أيضاً عند أرسطو. ومن ثم أنتقد تكرار ذلك القول الشائع بأن أرسطو لم يقدم هيراقليط كفيلسوف صيرورة، بل كفيلسوف أسطقساطي يقول بأن النار مبدأ.

غير أننا إذا نظرنا من حيثية أخرى صح لنا القول بأن فكرة النار التي تجاهلها أفلاطون واردة عند أرسطو. إذ قبل هذين

---

(١) Aristotle, And again, because they saw that all this world of nature is in movement and that about that which changes no true statement can be made, they said that of course, regarding that which everywhere in every respect is changing, nothing could truly be affirmed. It was this belief that blossomed into the most extreme of the views above mentioned, that of the professed Heracliteans, such as was held by Cratylus, who finally did not think it right to say anything but only moved his finger, and criticized Heraclitus for saying that it is impossible to step twice into the same river; for he thought one could not do it even once.
Aristotle, Metaphysics,Book IV, 5, Translated by W. D. Ross.

الموضعين من متن الميتافيزيقا، اللذين أشرنا إليهما سابقاً، كان أرسطو قد قدم هيراقليط بوصفه القائل بمبدئية مفهوم النار. ومن الملحوظ في سياق هذا الإيراد أن أرسطو استحضر هيراقليط مقروناً بأصحاب الأسطقساط الذين يخالفونه (أي أنكسيمنس، وديوجين)، كما استحضره مقروناً بمن يتوافق معه، أعني هيباس الميطابونطي. ومن المعلوم أن هيباس يقدم في المتن الأرسطي(١) وكذا في دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس بوصفه القائل بأن النار هي مبدأ الوجود. وإذا أضفنا هذا إلى ما قررناه سابقاً من أن مفهوم النار لم يحضر عند أفلاطون إلا حضوراً عابراً خلال توصيفه للفلسفة الهيراقليطية، فإن ثمة خصوصية لدى أرسطو في إيراده لمفهوم النار من حيثية كونه المبدأ الوجودي عند هيراقليط. ثم حتى إذا أعلنا بأن القراءة الأرسطية لم تغفل فكرة الصيرورة، فإنه لا بد أن نضيف بأن المسار التأويلي الذي تجذر في تاريخ القراءات التي نتجت من بعد، ذهب في اتجاه استثمار تلك الإشارة الأرسطية إلى النار، فتم تقديم هيراقليط من مدخل أسطقساطي. وهو التقديم الملحوظ بدءاً من ثيوفراسطوس(٢)، حتى ديوجين اللايرسي.

فمن هو هيراقليط؟

هل هو فيلسوف الصيرورة؛ أم هو فيلسوف الأسطقساط القائل بمبدئية النار؟

---

(١) Aristote,"Anaximenes and Diogenes make air prior to water, and the most primary of the simple bodies, while Hippasus of Metapontium and Heraclitus of Ephesus say this of fire, and Empedocles says it of the four elements (adding a fourth-earth-to those which have been named); for these, he says, always remain and do not come to be, except that they come to be more or fewer, being aggregated into one and segregated out of one".
Aristote, Meta. 984a7.

(٢) Théophra, simplis, in aristote, phys, I, p406. (22A 5 DK).

- ٣ -

تأويل هيراقليط في ما بعد اللحظة الأرسطية

ليسا هذين فقط هما الوجهان التأويليان اللذين رسماً سحنة هيراقليط في المتون الفلسفية القديمة. ورغم القول بهيمنة المسار التأويلي المشائي، فثمة استثناءات. وقد سبق أن أشرنا في بداية هذه الدراسة، إلى أن فيلسوف إفسوس استحضر في الفلسفة الرواقية، وفي الأفلوطينية الجديدة، بتمظهر مغاير. بل إن المفارقة هي أنه إذا كانت الرواقية، تلك الفلسفة الوثوقية، قد جعلت من هيراقليط مرجعها، فإن الفلسفة الشكية جعلت منه هي أيضاً، أصلها ومرجعها الأول! ويكفي ذلك للدلالة على استشكال كيفية فهم هيراقليط من قبل قرائه؛ ومقدار التحوير الذي أجري عليه حتى جعله أداة قابلة لكل أنماط الاستعمال، حتى تلك التي بينها تشاكس بفعل اختلاف المذهب.

ومن أدل دلائل ذلك التحوير أيضاً تلك الكيفية التي تم بها تقديم اللوغوس الهيراقليطي في القرون الوسطى، سواء في الفكر الديني والفلسفي اليهودي (فيلون) أو المسيحي (عند جوستان **Justin**،

وكليمون الإسكندري، وطوما الإكويني)، إذ كل ذلك توكيد على قابلية المقول الهيراقليطي للتحويل الدلالي، وصيرورته مادة مطواعة لأغراض تأويلية متعددة متباعدة. ويكفي كتمثيل على ذلك الإشارة إلى قراءة كليمون الإسكندري، الذي شرح الشذرتين الهيراقليطيتين (ب٣٢) و(ب٣٣) على نحو جعل فيلسوف إفسوس معتقدا بوحدانية الإله. وقد أشرنا سابقاً إلى أن كليمون الإسكندري(١) ذهب إلى تأويل الشذرة ٣٤ إلى أنها منطوق مماثل لإنجيل مَتَّى **Matthieu!** الأمر الذي أكدنا به قابلية هيراقليط لأن يقرأ بشكول مختلفة، إلى الدرجة التي أمكن بها استيلاد إنجيل متى من رحم شذراته! وهنا لا بد من التوكيد على وجوب الاحتراس من أنماط نقل الفلسفة الهيراقليطية. إذ ثمة مشكلة في تاريخ تدوينها، وخاصة في لحظة الصياغة الرواقية. وهو ما يبدو بشكل خاص في الطريقة التي نقل بها كليمون الإسكندري شذرات هيراقليط ممزوجة بتفسيره الرواقي(٢).

وهذه القابلية للتأويل تستمر بمظهر آخر في ما بعد القرون الوسطى؛ ففي زمن الحداثة سيتمظهر هيراقليط بلبوس جديد مغاير لما تمظهر به في ما مضى. وأوضح مثال على هذا التجدد في

---

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates V, 115, 3; II, p. 404.

(٢) وإذ نقول ذلك، فلتوكيد وجوب الاحتراس من القراءة الرواقية، لكننا في ذات الوقت لن نجعل هذا الاحتراس هوساً يدفعنا إلى نفي كل الوارد من الميراث الرواقي. وكمثال على ذلك لن نقبل في مبحث دلالة اللوغوس، تشكيك جون بولاك J. Bollack وكونش M. Conche وهايدسيك F. Heidsieck في موثوقية نسبة الشذرة الثانية والسبعين إلى هيراقليط، بدعوى أن القول الوارد فيها؛ أي: «اللوغوس يحكم العالم» إضافة منحولة، استدخلها الرواقي مارك أوريل Marc-Aurèle في المتن. بل سنرفض هذا التشكيك من مدخل قراءة استيعابية لدلالة اللوغوس، معتمدين تلك الشذرة الثانية والسبعين كمرجع أساس لفهم نظرية اللوغوس الهيراقليطية.

الظهور، محصول القراءة الهيجلية لشذرات فيلسوف إفسوس. وقراءة هيجل ذات تميز خاص، إذ يرجع إليها الفضل في إعطاء هيراقليط قيمة لم يسبق أن أعطي إياها. لكن هذا التقدير الهيجيلي لا يعني بالضرورة صدقيته كتأويل، إنما كل ما يعنيه أنه موقف إقرائي متميز، ينبغي أن نقف لتفكيك سطوره بتأن وإمعان.

ـ ٤ ـ

هيراقليط من منظور التأويل الهيجلي

تأويل هيراقليط من قِبَلِ هيجل ذو خصوصية وجدة، وذو خطر أيضاً. إذ ثمة قرابة فكرية بين هذين الفيلسوفين، جعلت كثيراً من مؤرخي الفكر يقولون بما يشبه قول جانيكود بأن هيجل رأى في هيراقليط «أناه الآخر القديم **son alter ego antique**»[1]؛ وهو التقارب الذي يجعلنا نحن أيضاً نصف هيجل بأنه هيراقليط القرن التاسع عشر. وهذه القرابة لها خطورتها على مستوى تنظير التأويل. إذ نزعم أن هيجل، أحياناً كثيرة، لم يقدم هيراقليط، بل كان يقدم نفسه. أي ثمة عملية تقويل لفيلسوف إفسوس أنطقته باللغة الفلسفية الهيجلية، كما سنبين خلال هذه السطور.

وفي هذا تكمن خطورة الأخذ بالتأويل الهيجلي؛ لأنه جريء في إسقاط دلالة لا نرى الشذرات الهيراقليطية قابلة لاحتمالها.

كما أن خطر القراءة الهيجلية يبدو في تأثيرها وهيمنتها من

---

(١) D.Janicaud, Hegel et le destin de la Grèce, p.257, cité par, Antoine Cantin-Brault, La possibilité de la philosophie, Faculté de philosophie, Université Laval, Québec, 2010, p2.

بعد. ولعل قراءة الفيلسوف الألماني فرديناند لاسال Ferdinand Lassalle في كتابه «فلسفة هيراقليط الغامض» (١٨٥٧) كانت أول قراءة وقعت تحت تأثير هيجل، حيث كرر لاسال الرؤية الهيجلية إلى هيراقليط. كما لا نرى في القراءتين المنجزتين خلال القرن العشرين من قبل كوجيف وولتر ستيس مغايرة للأنموذج التأويلي الهيجيلي، في كلياتها الكبرى.

وبالنظر إلى تمدد القراءة الهيجلية من القرن التاسع عشر حتى لحظتنا الراهنة، فإن تخصيصها بالبحث كلحظة مركزية في تاريخ تأويل هيراقليط له ما يسوغه ويبرره.

فما هي محددات تلك القراءة ونتائجها؟

في تعيينه لمكمن امتياز القراءة الهيجلية للفلسفة اليونانية، يقول هيدغر إن هيجل هو «**أول**» من فكر في فلسفة الإغريق بوصفها «كلا»[١]. وفي هذا التوصيف الهيدغري لنمط القراءة الهيجلية نرى مكمن نقص لا علامة اكتمال. وهي أن الرغبة في بلورة وصف كلي يعني في نظرنا طمس التفاصيل غير المناغمة لملمح الكلية المراد ترسيمها.

كما يمكن أن نعترض على هذا التقديم الهيدغري بالقول بأن هيجل لم يكن أول من قدم الفلسفة ما قبل السقراطية على نحو تركيبي منتظم ككل؛ لأن معاصره شلايرماخر كان أسبق منه إلى تقديم تلك الفلسفة ومن ضمنها موضوع بحثنا الآن، أي الفلسفة الهيراقليطية. حيث ساند شلايرماخر القراءة الأفلاطونية ضدا على

---

(١) Heidegger, «Hegel et les Grecs», in Questions I et II, trad. K. Axelos et..., Paris, Gallimard, 1990, p.353.

الأرسطية. لكن لا بد من التنصيص أيضاً على اختلاف كيفية تناول كل منهما لهيراقليط وللفلسفة ما قبل السقراطية عموما؛ لأنه يصح أن نقول إن شلايرماخر كان يؤرخ الفلسفة اليونانية ويقدم تفاصيل معطياتها، بينما كان هيجل يفلسف صيرورتها، مما منحه إمكانية أفضل لنسج الخيوط ونظم العلاقات، وإبصار أو تخيل ملامح جسم الفلسفة الإغريقية في كليته.

وعليه، فإن الناظر في التأويل الهيجيلي ينبغي أن يعي أنه بصدد **تأويل كلي يسعى إلى نسج علاقات ناظمة بين أشتات من المعطيات. غير أن فعل النسج الذي قام به هيجل لم يكن ممارساً فقط على المادة الشذرية الهيراقليطية بل ثمة علاقة ناظمة استدخلها قصداً، ليتمكن من توسيع النسج على نحو رابط بين هيراقليط وبرمنيد.** وتلك، في تقديرنا، هي نقطة قوة القراءة الهيجلية، ومكمن ضعفها في آن؛ لأن عقلنة لحظات صيرورة تاريخ الأفكار، حتماً لا يمكن أن يتم إلا ببعض الخدوش، الناتجة بالضرورة عن اضطرار المؤرخ، الساعي إلى قولبة التاريخ، إلى **إعمال القطع** في المادة التاريخية حيث لا يستقيم له واقع **الوصل**، و**إعمال الوصل** حيث لا يستقيم له **واقع الفصل**. بل **وقلب الترتيب الزمني** أحياناً، ليتمكن من إدخال المادة التاريخية في قوالبه الجاهزة، لكي يحفظ رسم الوصف الكلي.

وهذا هو الحاصل في قراءة هيجل لهيراقليط من حيث علاقته المفترضة مع فلسفة برمنيد، إذ من الملحوظ أن ثمة قلباً زمنياً مقصوداً في تتالي الفلاسفة، حيث **وضع هيجل هيراقليط بعد برمنيد على نحو جعل فكره جواباً مباشراً عن الفلسفة البرمنيدية**، أي ليس فقط تالياً لها في الزمن، بل تاليا لها في صيرورة الجدل الفكري، بمعنى أنه اطلع على أطروحاتها، ثم أسس فلسفته كرد نقدي عليها.

أجل لا ننسى أن جمع الدوكسوغرافيا الماقبل السقراطية لم يكن قد حصل زمن هيجل[1]. كما أن الفلسفة ما قبل السقراطية لم تكن محل بحث فلسفي مفصل من قبل. لذا فهيجل ومعاصره شلايرماخر هما بالفعل كانا يشتغلان في أرض بكر. لكن رغم وجوب استشعار هذا الفضل نرى وجوب التنصيص على خطأ ترتيب هيراقليط بعد برمنيد، **بكونه خطأ لا يرجع إلى نقص شذري، بل إلى قصدية محركة للتأويل على نحو خاص**. حيث نرى هذا الترتيب قلباً مقصوداً افتعله هيجل لتأسيس إمكانية عقلنة المعطى الفلسفي على نحو يسمح له ببناء تأويله للفلسفة الهيراقليطية بوصفها فلسفة جمعت الوجود واللاوجود في صيغة أنطولوجية واحدة.

كما لا يعني النقص الشذري أن هيجل قدم هيراقليط دون مستند معرفي. أو أن قراءته تلك كانت مجرد أقاويل متسرعة أطلقها شفوياً في درسه، وسجلها لنا تلميذه ميشلي **Michelet**[2]، أي لا ينبغي الظن أنه كان في سياق درس شفوي، فلم تتوفر له إمكانية البحث لضبط العلاقة بين هيراقليط وبرمنيد ضبطاً زمنياً دقيقاً. بل بالعكس، لقد اشتغل هيجل مدرساً لتاريخ الفلسفة مدة ثلاثين عاماً. وطريقته في التدريس كانت أبعد ما تكون عن عفوية الشفهي، إذ كانت منضبطة لوثائق ومواد منتقاة بعناية. وآية ذلك أن درسه عن هيراقليط يحتوي حوالي خمسة عشر شذرة، ذات قيمة كبيرة في استعمال الفلسفة الهيراقليطية[3]. ولا يمكن للباحث اليوم أي حتى

---

(١) أصدر هيرمان ديلز كتابه «الدوكسوغرافيا الإغريقية» Doxographi Graeci عام ١٨٧٩م؛ أي: بعد ما يقرب من نصف قرن بعد وفاة هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م).

(٢) معلوم أن كتاب هيجل «دروس في تاريخ الفلسفة» ليس متنا من إصداره، بل هو توثيق لدروسه، أصدرها تلميذه ميشلي Michelet.

(٣) درسنا مجموع الشذرات الهيراقليطية المروية عند هيبوليت، فوجدناها في كليتها تركيز =

بعد دوكسوغرافيا ديلز أن يستغني عنها بغيرها. وحضور تلك الشذرات الخمسة عشر، في ذلك التوقيت التاريخي الذي كان يعاني من غياب المجموع الدوكسوغرافي يؤكد أن هيجل قام فعلاً بعمل توثيقي استقصائي ملحوظ.

هذا وإن كان غياب المجموع الدوكسوغرافي، لا يشكل نقصاً خطيراً في الحالة الهيراقليطية تحديداً، إذ في زمن هيجل حصل تطور ملحوظ في استعادة شذرات هيراقليط، وذلك في عملين مهمين تؤكد محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة على اطلاعه عليهما، وأعني بهما عمل شلايرماخر، وكذا عمل هنري إيستيان **Henri Estienne** الذي روى في كتابه «الشعر الفلسفي» **Poësis philosophica** حوالي «أربعين شذرة هيراقليطية»[1]. هذا بالإضافة إلى اطلاع هيجل على النصوص الفلسفية القديمة لأفلاطون وأرسطو... ومن ثم فقد كان بين يديه كَمٌّ وافر من شذرات هيراقليط لبناء مادة عمله.

لكن رغم هذا المستند الشذري الذي كان متداولاً فإنه بمراجعة المتن الهيجلي نلحظ فراغاً من حيثية السند الشذري؛ حيث غابت عن العرض الهيجلي شذرات مهمة، إذ لاحظت أن هيجل يروي الشذرة (ب٥١)، لكنه لا يروي (ب٥٠)، ويروي الشذرة (ب٦٠) ولكنه لا يروي الشذرة السابقة أي (ب٥٩) ولا اللاحقة أي (ب٦١)، بينما يروي التالية لها، أي الشذرة (ب٦٢). وظلت الملاحظة هاجساً

= على مفهوم اللوغوس، وعلى جدلية التضاد؛ أي: أنها متمحورة حول مفهوم محوري في فكر هيراقليط. غير أن تلك الشذرات لا تفيد معنى جدلية الوجود واللاوجود، على نحو ما تقوله القراءة الهيجلية، التي كما سنبين لم يكن بإمكانها استحضار جميع شذرات هيبوليت، كما أن تأويلها كان إسقاطاً وتقويلاً.

(١) Antoine Cantin-Brault, La possibilité de la philosophie, Faculté de philosophie, Université Laval, Québec, 2010, p54Ø

شاغلاً عندي، حتى تبين لي أنه تغيب عنه كل الشذرات الاثني عشر التي رواها هيبوليت، التي تُوَثَّقُ اليوم وفق الترقيم الدوكسوغرافي، بـــالـــشـــذرة (ب٥٠)، و(ب٥٥)، (ب٥٦)، و(ب٥٧)، و(ب٥٨)، و(ب٥٩)، و(ب٦١)، و(ب٦٣)، و(ب٦٤)، و(ب٦٥)، و(ب٦٦)، و(ب٦٧). ولكن لا نعني بهذا أنه نقص في هيجل، أو عيب في اطلاعه، بل إن تلك الشذرات الاثني عشر لم يروها أحد غير هيبوليت، وذلك في الكتاب التاسع من متنه «نقض كل الهرطقات»، وهو كتاب لم يكتشف إلا عام ١٨٤٢م، أي بعد إحدى عشر سنة من وفاة هيجل، بل لم ينشر الكتاب إلا عام ١٨٥١م من قبل ميلر في أوكسفورد **E.Miller**[(١)].

وعليه نخلص إلى نتيجتين اثنتين: أولاهما أن هيجل كان يفتقر إلى كم شذري مهم؛ رغم أن زمنه التاريخي كان فيه تداول لمقدار لا بأس به من الشذرات الهيراقليطية. والنتيجة الثانية هي أنه قلب الترتيب الزمني بجعل هيراقليط لاحقاً لبرمنيد ومطلعاً على فلسفته الأنطولوجية.

وبعد الملحوظتين السابقتين لنبحث الآن المحصول النظري - أو بالأصح التنظيري ـ لفعل القراءة الهيجلية لهيراقليط.

تقوم القراءة الهيجلية لتاريخ الفلسفة ما قبل السقراطية على الرفع من قيمة هيراقليط إلى مقام خاص. إذ هو حسب هيجل الفيلسوف الذي ارتقى إلى مرقى تجسيد العقل الفلسفي الحق؛ لأنه أول من أبصر حقيقة الوحدة الكلية المطلقة بوصفها وحدة بين

---

(١) يعود الفضل في فك لغز القفز الهيجلي على الشذرات المقاربة في الترقيم لتلك للشذرات التي رواها إلى التوثيق الذي أشار إليه بسيمينوس N. Psimmenos! الذي أخذناه نقلاً عن:

Antoine Cantin-Brault,La possibilité de la philosophie,ibid,p54.

الأضداد؛ وبهذا يقدم هيجل فيلسوف إفسوس كناقد للفلسفة الإيلية، بوصفها فلسفة إدراكية قاصرة عن استيعاب الوجود في وحدة أضداده.

صحيح لا ينفي هيجل عن الفلسفة الإيلية حضور مطلب الوحدة، لكنه يؤكد وجود فارق مهم بين برمنيد وهيراقليط، وهو أن مطلب الوحدة تبدى في الفلسفة البرمنيدية ـ والإيلية في عمومها ـ بوصفه فصلاً، بينما عند هيراقليط كان وصلاً وجمعاً. ومن ثم فنقده للبرمنيدية حاصل من كونها «فصلت بين المتناقضات (الوجود واللاوجود، الواحد والمتعدد، الحركة والسكون...)، وعزلت أحدهما عن الآخر، ونظرت إليه بوصفه هو الحقيقي»[١]. والثاني هو الزائف الحاصل من الوثوق في الإدراك الحسي. بينما التفلسف في جوهره توحيد. لكن التوحيد الحق ليس في محو التعارض والاختلاف بل في استيعابه. ومن ثم يميز هيجل من الناحية الابستيمولوجية بين طريقة التفكير البرمنيدي الذي هو مجرد إدراك الفاهمة **Entendement**[٢]، والتفكير الهيراقليطي الذي هو حاصل فعل

---

(١) D. Saintillan, «Hegel et Heraclite», Hegel et la pensée grecque, p36, cite par, Antoine Cantin-Brault, La possibilité de la philosophie, ibid, p33.

(٢) في سياق تاريخ الفلسفة الأوربية اصطلح على العقل في القرن السادس عشر بالـ«فهم» entendement وهو لفظ يرجع من حيث اشتقاقه إلى الفعل «سمع» entendre الذي يحيل في دلالته على فعل حاسة السمع، ومنه على فهم الخطاب المسموع. ونجد لفظ الفهم مستخدماً مع ديكارت بمعناه كملكة الحدس والإستنتاج، وهما العمليتان اللتان اعتبرتهما القاعدة التاسعة من «قواعد المنهج» الديكارتي العمليتين الإثنتين للفهم entendement! الأمر الذي جعل دلالة الفهم تكاد ترادف «العقل».

انظر تحليلاً لدلالة لفظ الفهم في علاقته بالـ«سماع» عند:

F.KHODOSS: Raison art in Notions philosophiques Sous la direction de SYLVAIN AUROUX. P.U.F. PARIS, 1990, p2150.

وسيشيع هذا الاصطلاح أيضاً من بعد ديكارت مع جون لوك ولايبنز... غير أن كانط =

العقل، مؤكداً أن فلسفة هيراقليط محصول فعل العقل بينما فكر برمنيد محصول فعل الفهم. والعقل هو وحده من بمكنته أن «يرى الحقيقة في مطلق التناقض بين حدين متعارضين»[١].

وإذا أردنا اختزال تأويل هيجل بعبارة وجيزة، فيمكن القول إنه يرى أن فلسفة هيراقليط نطقت بالحكمة الوجودية الكبرى، التي هي أن الوجود واللاوجود شيء واحد.

أين يكمن الخلل في هذه القراءة التأويلية الهيجلية؟

لاحظنا في الفصل الذي خصصناه لدراسة لغة هيراقليط، أن القراءتين الأفلاطونية والأرسطية عللتا غموض تلك اللغة، بكونها لغة دون مستوى اللغة الفلسفية المفهومية. لغة كانت لا تزال في شَرَكِ الأسطورة، ولم تنفصل عن نمطها في التعبير. لكننا إذا نظرنا إلى التقويم الهيجيلي سنجد العكس تماماً. حيث يعلل هيجل الغموض الهيراقليطي بعكس التعليل الأفلاطوني/الأرسطي، إذ يرى أن سبب تغميض متن هيراقليط راجع إلى كون هذا الأخير، **توسل اللغة الفلسفية، على نحو تأملي أرقى مما في مكنة زمنه أن يستوعبه!** وذلك

= سيضع تمييزاً دلالياً بين الفهم والعقل. حيث اعتبر الفهم ملكة مقولات لتأليف وتوحيد معطيات الحس، بينما العقل لا يشتغل على المعطى الحسي بل على الفهم ذاته. ولفظ الفهم في الألمانية verstand! ورد عند كانط كدال على القدرة الفاهمة باعتبارها مستوى منخفض للعملية الفكرية، وفعالية ذهنية مشدودة إلى معطيات الحس. كما ورد عند هيجل بوصفه دون ملكة العقل. وهذا ما يجعلنا نفهم دلالة التصنيف الهيجيلي لبرمنيد في مستوى فلسفة الفهم، وهيراقليط في مستوى أعلى؛ أي: فلسفة العقل. هذا رغم أن المشروع الهيجلي ليس تكراراً للمعجم الكانطي، ولا للفلسفة الكانطية. بل هو في حقيقته محاولة لتجاوز الشرخ الكانطي القائم على الفصل بين الثنائيات. لكننا نرى هنا استعماله للفظ الفهم مقارباً للاستعمال الوارد عند كانط.

(١) Hegel,La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1986, p183.

لأن فيلسوف إفسوس - بحسب التقويم الهيجيلي - هو وحده دون غيره «من الأيونيين... فَهِمَ المطلق»[١]. وهو أول من «دشن اعتزال الفلاسفة من الأمور العامة... وتفرغ، في عزلته، للفلسفة»[٢]؛ ولذا ليس مستغرباً أن يتبدى غامضاً في تفكيره وأسلوبه؛ ذاك الغموض الذي هو علامة «عمق»[٣] فكري، وليس مجرد افتعال تعبيري. حيث يقول في سياق تحليله لمبدأ الجدلية عند هيراقليط «إنه المبدأ الأكبر لهيراقليط؛ قد يبدو غامضاً، ولكنه تأملي»[٤]. ويضيف «إن غموض هذه الفلسفة يكمن بالأساس في العمق، في الطابع التأملي للفكر المعبر عنه، إن فكراً تأملياً كهذا هو دائماً صعب، وغامض بالنسبة للفهم»[٥].

ويميز هيجل هنا بين الفهم والعقل. ويؤسس على هذا التمييز استعصاء اللغة الهيراقليطية؛ لأنها تحتاج إلى قراءة العقل لا قراءة الفهم[٦]؛ لأن «العقل هو وحده الذي يرى الحقيقة في مطلق التناقض

---

(١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel "Lectures on the History of Philosophy," Volume 1;Translated: by E. S. Haldane, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 1995, page 278.

(٢) Hegel, ibidem.

(٣) لاحظت أن هيجل كرر في نص محاضرته عن هيراقليط لفظ العمق في توصيفه لفيلسوف إفسوس ست مرات؛ وكأنه يحرص بذلك على إنجاز الاستبدال في نعت الفكر الهيراقليطي من الفكر الغامض إلى الفكر التأملي العميق.

(٤) السياق الذي وردت فيه تلك العبارة الهيجيلية هو الحديث عن جدل الهوية والغيرية:
Hegel: " Subjectivity is thus the "other" of objectivity and not of a piece of paper, which would be meaningless; since each is the "other" of the "other" as its "other," we here have their identity. This is Heraclitus' great principle; it may seem obscure, but it is speculative. "in "Lectures on the History of Philosophy," Volume 1; Translated: by E. S. Haldane, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 1995, page 278.

(٥) Hegel,Le5ons sur l'histoire de la philosophie, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1991, v7, p156.

(٦) لكي نفهم معنى المفاضلة الهيجيلية بين الفهم والعقل، يجب أن نستحضر التقليد الفلسفي الألماني الذي يرجع بجذوره إلى فلسفة كانط، الذي كان قد ميز الفهم verstand بوصفه مجرد ملكة مقولات تختص بتأليف وتوحيد معطيات الحس، بينما العقل لا يشتغل =

بين حدين متعارضين»[١]. وهكذا فسر هيراقليط القرن التاسع عشر[٢] غموض شبيهه بكونه راجعاً إلى ارتقائه من مستوى الفهم إلى مستوى العقل. لأنه يجسد أول حدس لفكرة المطلق كصراع جدلي بين ضدين. لذا ليس من المستغرب أن يبدو غامضاً. هذا مع التنويه إلى رغبة هيجل في تحويل نعت الغموض إلى نعت العمق. بمعنى أن هيراقليط ليس غامضاً بل عميق الفكر.

أجل لقد نظر هيجل إلى غموض هيراقليط بوصفه دلالة على عمق فكري، يؤشر على لحظة تأسيس الفاصل بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العامية. فكان الأسلوب الهيراقليطي ـ طبقاً للتقويم الهيجيلي ـ دالاً على حدوث نقلة نوعية في التفكير جاوزت نمط التفكير العامي إلى التفكير الفلسفي، بما هو تفكير تأملي قادر على الاستيعاب الجدلي للنقائض، لا نفيها بمنظور تبسيطي سطحي. وهذا ما جعل **هيراقليط** ـ بحسب القراءة الهيجلية ـ استثناء فريداً في تاريخ الفكر؛ لأنه **أول من حدس فكرة المطلق بوصفه صراعاً جدلياً بين الأضداد**. وهو الذي فهم التناقض كنفي «محايث»[٣]، لا كـ«تتالي» على سطح الصيرورة الأنطولوجية. وهو من ثم أول من بلغ بالتفكير الفلسفي إلى مرقى «التأملية»[٤] الحقة. ولذا تم توصيفه من قبل قرائه

= على المعطى الحسي بل على الفهم ذاته؛ أي: أن الفهم verstand مستوى منخفض للعملية الفكرية، إذ هو الفعالية الذهنية المشدودة إلى معطيات الحس. وهذا في نظرنا هو مفتاح إيضاح القول الهيجلي المصنف لفلسفة هيراقليط في مستوى فلسفة العقل لا فلسفة الفهم.

(١) Hegel,La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1986, p183.

(٢) أعني: بهيراقليط القرن التاسع عشر هيجل.

(٣) Hegel: "With Heraclitus, however, the moment of negativity is immanent," in "Lectures on the History of Philosophy," Volume 1; Translated: by E. S. Haldane, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 1995, page 278.

(٤) يحرص هيجل في محاضرته عن هيراقليط على تكرار التوكيد على كونه بلغ مستوى =

بالغامض، دون أن يتنبهوا إلى أن «غموض هذه الفلسفة آت بالأساس من كونها فكراً تأملياً عميقاً»[١].

وفي فهم هيجل لمكمن الغموض الهيراقليطي يكمن مفتاح فهم دلالة أطروحته، أو بالأصح يكمن مفتاح تأويله. إذ يرجع هيجل الغموض إلى الجمع الهيراقليطي بين الوجود واللاوجود. وبتقديمه لهيراقليط كفيلسوف جامع بين ذينك الدالين المتضادين، يتضح لنا سبب حرص هيجل على ترتيب هيراقليط بعد برمنيد لا قبله. لأن في القول بأن الوجود واللاوجود شيء واحد هو رد مباشر على الفلسفة البرمنيدية[٢] الذي كان مبتدؤها النظري هو القول بأن الوجود مباين مباينة جذرية للاوجود.

غير أن هذا التأويل الهيجلي مردود؛ ليس فقط لأنه يحمل خللاً في الترتيب الزمني، بل أيضاً لأنه يُقَوِّلُ هيراقليط ما لم يقله، وفي هذا تكمن الخطورة، ذلك لأن الاختلال في ترتيب لحظات التتالي الزمني، إذا لم يترتب عليها تحوير في المادة المعرفية، يبقى مجرد اختلال في التواقيت، بيد أن تحوير المادة الفكرية بناء على لحاظ مختل في ترتيب الزمان هو المؤثر الأكثر خطراً من منظور تاريخ الأفكار. والقراءة الهيجلية لا نراها قائمة على خلخلة الترتيب

= الفلسفة التأملية، حيث وجدنا عدد تكرار نعته للفكر الهيراقليطي بالتأملي ثمان مرات.

(١) Hegel: " The obscurity of this philosophy, however, chiefly consists in there being profound speculative thought contained in it." in "Lectures on the History of Philosophy," Volume 1; Translated: by E. S. Haldane, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 1995, page 278.

(٢) معلوم أن الخلاصة النظرية للفلسفة البرمنيدية وكذا للفلسفة الإيلية في عمومها هي توكيد للتمايز بين الوجود واللاوجود، وجعل العدم ليس فقط خارج الوجود بل خارج إمكانيتي التفكير والتعبير معاً. كما أن الإيلية اشتغلت كثيراً على هذا التمييز بين الوجود واللاوجود، الأمر جعل هيجل يقدم هيراقليط بوصفه الفيلسوف الذي رد بشكل صريح على أطروحة برمنيد.

الزمني فقط، بل على خلخلة الأطروحات الكبرى لفيلسوفي إفسوس وإيليا. وذلك لكي تتمكن من تركيب العلاقة الجدلية بينهما.

لنتأمل:

يقول هيجل: إن هيراقليط «كان أول من قال هذه الكلمة العميقة: «الوجود ليس شيئاً أكثر من اللاوجود.»... و«الوجود والعدم هما الشيء ذاته»[1].

لا نرى هنا قولاً بل تقويلاً؛ لأن في كل الشذرات الهيراقليطية - سواء تلك التي كانت في متناول زمن هيجل، أو فيما بين يدينا اليوم بفعل التوثيق الدوكسوغرافي الأوسع - **لا نجد شذرة واحدة تقول ما قوله هيجل لفيلسوف إفسوس**. فلم ينطق هيراقليط في أي شذرة من شذراته بأن الوجود واللاوجود هما شيء واحد... والعبارة الوحيدة التي تقترب ظاهرياً من هذا المعنى هي قوله في الشذرة التي يرويها هيراقليط النحوي: «إننا ننزل النهر ذاته ولا ننزل، إننا نكون ولا نكون.»[2]. وليس في هذا المنطوق أي تصريح بأن الوجود واللاوجود شيء واحد. صحيح أن عبارة «نكون ولا نكون» فيها ما يوحي بثنائية الوجود واللاوجود. غير أن الارتكاز على هذه العبارة لا يسمح ببناء التأويل الهيجيلي.

أجل ثمة مسلك سهل لكننا لا نريد انتهاجه هنا. ونقصد به أن تلك العبارة التي يمكن أن توحي بما قصده هيجل هي بالضبط محل شك من حيث صدقية نسبتها إلى هيراقليط. غير أننا لا نرفض التأويل الهيجلي بالاستعانة بالتشكيك في موثوقية النسبة، بل نذهب أكثر من

---

(١) - Hegel,Le5ons sur l'histoire de la philosophie, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1991, v7, p157.

(٢) Héraclite le Grammairien, Allégories d'Homère, 24.

ذلك وهو افتراض جواز قول هيراقليط مثل تلك العبارة، أي أننا حتى لو افترضنا جدلاً موثوقية الشذرة بمبتدئها ومنتهاها، فإننا لا نراها تفيد المعنى الهيجلي؛ بل منتهى ما تفيده هو معنى الصيرورة. وحتى إذا أخذت الشذرة بالدلالة التي يريدها هيجل أي اجتماع الوجود واللاوجود، فإنها ينبغي أن لا تفصل عن سياق ورودها، الذي يفيد اجتماع الوجود واللاوجود في الموجود لا في الوجود؛ حيث قال «إننا نكون ولا نكون» ولم يقل «إن الوجود واللاوجود شيء واحد». **وفارق كبير بين النظر إلى شيء من أشياء الوجود وتوصيفه بالموجودية والانعدام، وبين النظر إلى الوجود في كليته ووصفه هو ذاته بأنه وجود وعدم.**

والحاصل أننا نرى أن فعل الكينونة المستعمل في هذه الشذرة لا يفيد ما يريده هيجل، بل إنه بارتباطه بمقدمة العبارة، أي «النزول في النهر»، وبوجود نون الجماعة في فعل الكون (أي نكون)، فإن المحصول الدلالي يفيد أن الموجود لا يستمر في الزمن هو ذاته. وعليه فالشذرة تتحدث عن صيرورة الموجود، لا عن اجتماع الوجود واللاوجود في الآن ذاته والوضع ذاته. وليس ثمة قائم يسمح برفع ذلك التضاد من مستوى الموجود إلى مستوى الوجود على النحو الذي فعله هيجل، حتى أنطق هيراقليط بأن الوجود والعدم شيء واحد.

صحيح أن ثمة في متن الميتافيزيقا لأرسطو عبارة أخرى يمكن أن تقترب من التأويل الهيجلي، وهي قول أرسطو: «من المستحيل على أي أحد أن يتصور أن الشيء ذاته يكون ولا يكون. مثلما ظن بعضهم أن هيراقليط يقول ذلك»[1].

---

(١) Aristote, Métaphysique, IV, 3, 1005 b 29-30.

لكن هذه العبارة الأرسطية ذاتها تفيد صيرورة الموجود لا اجتماع الوجود واللاوجود. ومن ثم ليس في المتن الأرسطي ما يؤسس فعلياً صدقية التأويل الهيجلي.

وعليه إذا استبعدنا إمكانية تأسيس صدقية التأويل الهيجيلي على المنطوق الشذري، فلا يتبقى إذاً ما يؤسس تلك الصدقية حتى لو ثبت ذلك القلب في الترتيب الزمني الذي قدمه هيجل.

لكن مع ذلك لننظر الآن في ذلك الترتيب، قصد فهم ماهية العلاقة بين هيراقليط وبرمنيد.

إن تأمل خط تطور الأفكار على نحو متحرر من الضوابط الزمنية لقائليها أمر مغر بلا شك، إذ يمنح القارئ إمكانيات متعددة لتخييل علاقات منطقية منتظمة، يمكن أن يعقلن بها المادة الفكرية التي بين يديه، لكن النزول بهذا التأمل التخيلي إلى محددات المكان والزمان يفقده مصداقيته. وكذلك الحال بالنسبة لترتيب هيجل لهيراقليط من بعد برمنيد. إذ في هذا التتالي أمكن له إظهار التعارض بين الوجود واللاوجود. فقدم هيراقليط كرد نقدي مباشر، ومن ثم انساق هيجل إلى إسقاط ذلك المعنى الذي يفيد الجمع بين ذينك المحددين الأنطولوجيين اللذين فصل بينهما برمنيد.

ومعلوم أن غالبية الباحثين المعاصرين يذهبون إلى القول بأسبقية هيراقليط على برمنيد. إذ باستثناء كارل رينهاردت **Karl Reinhardt**، وكذلك تينمان **Tennemann** اللذين يقولان بأسبقية برمنيد، فإن عموم الدراسات الفلسفية اليوم لا ترى لهذا القول أي مصداقية. ونحن نرى برأيها، إذ نقول من المستغرب أن يحرص هيراقليط على ذكر فيثاغور وكزينوفان في معرض النقد، ولا يذكر برمنيد الذي هو أكثر اختلافاً معه من ذينك الفيلسوفين.

وإذ نرفض هذا الترتيب الهيجلي نرفض في المقابل تأويلاً آخر قائم على ترتيب صحيح. ونعني به تأويل مارسيل كونش الذي يتأول فلسفة الإيلي بكونها رداً مباشراً على هيراقليط. لأنه هو أيضاً أسس على هذا التتالي الزمني حصول الجدل الفلسفي، فقدم البرمنيدية بوصفها رداً على هيراقليط[1]، وهو أمر انعكس أيضاً على تأويل كونش لفلسفة هيراقليط ذاته.

وفي هذا نلحظ أن ليس فقط الترتيب الزمني الخاطئ هو الذي يؤدي إلى اختلال القراءة، بل حتى الترتيب الصحيح إذا ما أخذ مطية لإرغام فلسفة ما على جعلها رد فعل على أخرى، يكون اللحاظ التأويلي موجهاً نحو بيان ردود الفعل، مما يحرف فهم الأفكار في أصالتها واستقلالية كينونتها.

وعليه فإن القراءة التي نذهب في نحوها، مستندة على نتيجة بحثنا في فصل السيرة الهيراقليطية، حيث خلصنا إلى أن هيراقليط وبرمنيد متعاصران، مع سبق بسنوات قليلة لهيراقليط على برمنيد من حيث الميلاد. هذا مع التوكيد على عدم اتصال فيلسوف إفسوس بفلسفة برمنيد، مما يستوجب قراءة الفلسفة الهيراقليطية في استقلال عن البرمنيدية.

---

(١) حتى زيلر وجدناه يقول بأن برمنيد اطلع على فلسفة هيراقليط.
Zeller, ibid, p107.

الفصل الثالث

هيراقليط فيلسوف اللوغوس

يقال إن عنوان الكتاب مفتاحه، وقد كان **اختيارنا لدال اللوغوس لبناء وسم الكتاب مقصوداً لإعلان مفتاحنا في الفهم والتأويل**. فلم نقدم هيراقليط كفيلسوف الصيرورة والتغير، رغم أنها تقدمة ذات تداول وشيوع، خاصة بعد مشروع شلايرماخر[1]. كما أننا لم ننعته بفيلسوف النار، رغم التوكيد على ذلك النعت من قبل القراءة الأسطقساطية المشائية، التي هيمنت على مراحل تاريخية مديدة؛ بل عنونا الكتاب بـ«هيراقليط فيلسوف اللوغوس».

ونريد في هذه السطور أن نقف لتعليل هذه العنونة بما يفيد في بناء تأويلنا الكلي للفلسفة الهيراقليطية. وضرورة هذه الوقفة راجعة إلى اعتقادنا بأن فهم مفهوم اللوغوس مدخل أساس إلى إدراك دلالة فكر هيراقليط في بنيته الجامعة، وشرط للإمساك بمكمن الخصوصية في الإسهام الفلسفي الذي قدمه.

وإذ نقول ذلك نستغرب من، كتابات تأُريخية ذات مكانة، إهمالها مبحث اللوغوس عند تقديمها لهيراقليط؛ حيث لم تتنبه إلى أهميته، فانصرفت إلى المقاربة بما هو شائع من مداخل مفهومية كالأسطقس والصيرورة.

---

(١) أشرنا من قبل إلى أن شلايرماخر دافع على صواب القراءة الأفلاطونية لهيراقليط، ضدا على القراءة الأرسطية، مناديا بتقديمه بوصفه فيلسوف الصيرورة بدل تقديمه بكونه فيلسوف النار.

فماذا نقصد بأن «هيراقليط فيلسوف اللوغوس»؟

لقد لاحظنا في الفصل الذي خصصناه لجرد وبحث شذرات ذلك المفهوم، أن ثمة خمس دلالات ورد بها اللفظ في المتن الهيراقليطي، وهي دلالته على الكلمة، وعلى الكوسموس والقانون والعقل والإله.

ولذا قد يهجس بذهن القارئ اعتراض قائل:

كيف يمكن أن نتخذ من لفظ اللوغوس وسماً واحداً لعنونة التأويل الكلي لفلسفة هيراقليط، مع أنه لفظ خماسي الدلالة داخل تلك الفلسفة ذاتها؟

ـ ١ ـ

اللوغوس من الملفوظ إلى المنظور

في بحث شذرات المفهوم تبين لنا أن دلالة اللوغوس على الكلمة لا يعني في المتن الهيراقليطي أي كلام أو أي منطوق لغوي، بل الكلمة الحقة هي التي كان هيراقليط يوجهنا نحو الإنصات إليها، من خلال منطوقاته التي يزعم أنها ليست من فكره الخاص، بل من وحي اللوغوس، تلك هي الكلمة التي ينطق بها كيان الوجود. يقول في الشذرة المروية عند هيبوليت:

«أجل لست أنا، ولكنه اللوغوس، الذي سمعتم»[١]. إنه لا يريدنا أن نحصر دلالة اللوغوس ككلمة، في الملفوظ المسموع، بل يوسع الدلالة إلى المنطوق المنظور، أي ذلك اللوغوس الأنطولوجي الذي يفيد معنى الوجود وقانونه. ولذا ليس غرابة أن نجد في متن هيراقليط انتقالاً من اللوغوس ككلمة ينبغي سماعها، إلى استعمال دلالي آخر، يورد اللفظ بوصفه قانوناً وكوسموساً. حيث يقول لنا في

(١) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies, IX,9.

الشذرة الأولى المروية عند سكستوس أمبيريقوس: «جميع الأشياء تكون وتفنى بحسب هذا اللوغوس»[١].

وتلك نقلة في الدلالة لا تقطع مع السابق. إذ بما أن اللوغوس عقل كوني تسير كل الأشياء بحسب قانونه؛ فإن الكون هو كلمة ذلك اللوغوس. لذا لا نرى من الصدفة أن يكون الهيراقليطي كراتيلوس من النافين للعلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول، والقائلين بالنظرية الطبيعية في اللغة، تلك النظرية التي يستحضرها في حواره مع هيرموجينيس وسقراط[٢]. إذ نجد في تلك النظرية الهيراقليطية للغة معبراً إلى فهم نظريتها في دلالة الكلمة وموقعها في الأنطولوجيا. أي أن الوجود بكينونته هو ناطق بكلمة الإله، تلك التي ينبغي للناس أن ينصتوا إليها ليفهموا الوجود. بيد أن الناس لا ينصتون ولا يفهمون، وذلك لنقص في مقدرتهم العقلية. يقول هيراقليط في الشذرة الأولى (ب١): ««اللوغوس أزلي، إلا أن الناس عاجزون عن فهمه. سواء قبل سماعه أو بعد سماعه لأول مرة. ذلك لأنه رغم أن جميع الأشياء تكون وتفنى بحسب هذا اللوغوس، فإن الناس يبدون وكأنهم لا تجربة لديهم بالكلمات والأشياء»[٣]. أي أن الوجود رغم كونه

(١) Sexstus Empiricus, Contre les mathématiciens,VII, 132.

(٢) لنتأمل هذا الوجيز الذي قدمه هيرموجينيس لسقراط حول موقف كراتيلوس من اللغة:
- هيرموجينس: عليَّ أن أشرح لك، يا سقراط، أن صديقنا كراتيلوس قد تحاور بشأن الأسماء. يقول: إن الأسماء طبيعية وليست اصطلاحية، وإنها ليست جزءاً من الصوت الإنساني الذي يتفق الرجال على استعماله؛ بل إن هناك حقيقة أو صحة فيها، هي الشيء عينه لجميعها، وللهيلينيين والبربر على حد سواء.
- أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة كراتيلوس، ترجمة شوقي داود ترماز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م، ص١٧.

(٣) Sexstus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 132.

ناطقاً بالكلمة، فإن سماعها ليس في متناول من هب ودب؛ لأن سماع اللوغوس الكوني لا يحصل إلا ممن لديه «لوغوس» متيقظ، أي مقدرة عقلية متنبهة قادرة على سماع صوت/ حكمة الوجود وإدراك معناه. ويقول في الشذرة (ب٨٧) المروية عند بلوتارك: «يبدو البليد قاصراً عن اللوغوس»[١].

ويقول في الشذرة المروية عند مارك أوريل: «كيفما كان قربهم من اللوغوس، فإنهم ينقطعون عنه، وما يلتقون به يومياً يبدو لهم غريبا»[٢]؛ أي أن الناس في لقياً يومية بكينونة الوجود؛ لكنهم مع ذلك عاجزين عن سماع منطوقه.

فكيف نخرج من حالة البلادة إلى حالة اليقظة العقلية التي هي شرط ضروري لتحقيق السماع؟

هنا نحتاج إلى منهج المقابلة بالخلف، أي نحتاج إلى استحضار نقد هيراقليط للفكر الإغريقي، لنعرف سبب نقده ومدعاة مجاوزته:

يذكر هيراقليط في الشذرة (ب٤٠) النماذج الفكرية التي سادت في زمنه الثقافي، ثم نقدها قائلاً: «إن المعلومات الكثيرة لا تعلم صاحبها الحكمة، وإلا لكانت علمت هيزيود وفيثاغور، وكزينوفان، وهيكاطي»[٣].

فما قيمة هذه الشذرة حتى نجعلها مستنداً لتأسيس تأويلنا الكلي لفلسفة هيراقليط؟

سبق أن أوردنا هذه الشذرة في فصل «الهوامش»، لكي نستمد

---

(١) Plutarque, comment il faut ouïr,7,41 A.

(٢) Marc Eurèle, Pensées, IV, XLVI.

(٣) Diogène Laërce, Vies des philosophes, IX, 1.

منها فائدة في ضبط زمن فيلسوفنا، وتعيين موقعه في تتالي الفلاسفة، وبيان النماذج الفكرية التي اطلع عليها، وجادلها في بناء موقفه المعرفي الخاص به. لكننا نجد فيها بالإضافة إلى درايته بمحصول الفكر الفلسفي السابق والمزامن له، أنه لم يأخذ بهذا المحصول مأخذ التقليد والاتباع.

وفي هذه الحيثية النقدية نرى لهذه الشذرة فائدة من مرتبة دلالية، فوق فائدتها على المستوى السيري في تزمين الوجود التاريخي لهيراقليط؛ إذ تكشف لنا عن خلاصة موقفه النقدي من الفكر الإغريقي؛ حيث ينعي عليه أنه ضاع في تركيم المعارف الجزئية، فلم يحصل سوى «معلومات كثيرة»، ولكنه لم يحصل «الحكمة».

ولكن لا ينبغي فهم نقده لجمع المعلومات الكثيرة أنه نقد للإحاطة المعرفية، بل هو نقد لتجزيء معطى المعرفة، أو الذهول عن الوحدة بسبب كثرة المعلومات، أما التوسع في البحث فهو مطلب لا ينفي قيمته، إذ يقول في الشذرة (ب٣٥): «من يرغب في الحكمة فلا بد أن يبحث في أمور كثيرة»[(١)]. ويقول في الشذرة (ب٢٢): «إن الذين يبحثون عن الذهب ينقبون أرضاً كثيرة ولا يجدون إلا القليل منه»[(٢)]. إذاً إن محل مؤاخذته على الفكر السائد ليس في كثرة معلوماته، بل في فقدانه للناظم الرابط لتلك المعلومات. وهنا يمكن أن نحدس مكمن الامتياز أو الفرادة التي يزعمها لنفسه. أي أنه ما دام قد جمع كل الفلسفات السابقة عليه وَعَيَّنَ ما ينقصها، فإن معنى

---

(١) Clément, Stromaque,V, 141.

(٢) Clément, Stromaque, IV, 4.

ذلك أن الأطروحة المحورية التي جاء بها في فلسفته هو تجاوز لذلك النقص بالضبط. ومن ثم لإنجاز التأويل الكلي لفلسفة الأفسوسي ينبغي أن نركز بلحاظ منهج الخلف على منطوق تلك الشذرة، ونتعمق فهمها.

فما محصول هذا اللحاظ؟

أجل إن حكيم إفسوس استفاد من درجة التطور المعرفي التي بلغها الوعي الفلسفي في لحظته التاريخية تلك، لكنه في نتاجه المعرفي نجده مختلفاً عن سابقيه، رغم وجود بصمة تأثيرهم فيه. ولاختزال موقفه النقدي، نقول إن محل المؤاخذة إذاً هو التفكير الجزئي، الذي يظن الوجود تعددا، وبديله هو الحكمة، أي ذلك الفكر القادر على إبصار الوحدة خلف الاختلاف، أي الخلوص إلى أن الكل واحد. يقول في تتمة الشذرة (ب٥٠) التي أوردنا مقطعاً منها سابقاً: «أجل لست أنا، ولكنه اللوغوس، الذي سمعتم، من الحكمة الاعتراف بأن الكل واحد»[١].

فهل كانت تلك المشاريع الفلسفية التي نقدها هيراقليط مستغرقة حقا في لحظ الجزئي، وتركيم المعلومات، ومن ثم أخطأت «الكل»؛ أي: أخطأت الحكمة؟

ذاك على الأقل هو زعم هيراقليط؛ لكن لا ينبغي أن نتجرأ على مشاكسته بالنقد قائلين:

أخطأتَ التقييم؛ لأن التفلسف الملطي ـ في مختلف نماذجه لم تستغرقه الجزئيات، بل كان مسكوناً بالنزوع نحو إرجاع الكثرة إلى مبدأ واحد؛ وإن الفيثاغورية هي أيضاً حكمة كلية، بل هي أول من

(١) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies, IX,9.

اصطلح على الوجود بلفظ الكوسموس، مدللة بذلك على وجود ناظم يجمع الجزئيات في كلية بنيوية واحدة موحدة، وأن كزينوفان هو أول من وضع مبدأ الكلي في تجريد عقلي ديني...

فكل هذه معطيات كانت في متناول هيراقليط، ومن ثم ينبغي أن نستفهم لماذا رآها كلها أنظاراً جزئية لم ترق إلى حدس فكرة الكلي؟ أي ما المبرر الفلسفي الذي سمح له بأن يؤسس زعمه بأن «كلي» الفكر الإغريقي الذي سبقه مجرد «شبه كلي» لا «كلي حق»؟

ـ ٢ ـ

اللوغوس بوصفه تفكيراً لَمِيّاً

لقد نفى هيراقليط عن التفلسف السابق له القدرة على استيعاب الوجود؛ والسبب هو أنه يفتقر إلى **النظر اللَّمِي الذي لا ينفي قسماً من الكينونة ليقبل القسم الآخر، بل يستوعبهما معاً، رغم الاختلاف والصراع**؛ لأن وحدة الوجود صيرورة، وسبب سيلانها ذاك هو الصراع الناشب بين التضاد المحايث فيها.

بهذا نختزل موقفه النقدي. وفي هذا الاختزال مفتاح فهم الفلسفة الهيراقليطية في مختلف مستوياتها المعرفية. إذ هنا يرتبط المنتهى بالمبتدأ:

فإذا كانت الفلسفات السابقة اقتصرت على تركيم المعلومات دون القدرة على إدراك الوحدة، فذلك لأن عقلها لم يكن عقلاً تركيبياً. **والعقل لا يكون عقلاً حقاً، أي لا يكون «لوغوسا»، إلا بصيرورته إلى عقل جامع قادر على الربط. وانحطاط القدرة العقلية وبلادتها لا يحصل إلا ببقائها في درك «العقل» التجزيئي الذي لا يستطيع إدراك الوحدة.**

لكن قلنا إن الفلسفات السابقة زعمت أن ما بلغته من مبادئ وأصول هي معالجة لإشكالية التعدد وتوكيد للوحدة. فلماذا رفضها هيراقليط؟

إن رفضه لها آت من أنها ظنت الوحدة تجانساً لا اختلافاً، أي أنها لم تكن لديها قدرة الربط الجامع بين التضاد. **ولا يمكن لحظ الاختلاف بوصفه وحدة إلا بنظر لوغوسي، أي نظراً لَمِّي يربط ويجمع ولا ينفي ويستبعد**. وهنا نرى وجوب استحضار ذاك المستوى الفيلولوجي للفظ اللوغوس، مع الدلالات الخمس التي انتهينا إلى استخراجها من المتن الهيراقليطي في الفصل الثالث من الباب الثاني، حيث أن **المعنى اللغوي الأصلي لكلمة «لوغوس»، أي الجمع والربط يتناسب تماما مع الموقف الفلسفي لهيراقليط في نقده للفلسفات السابقة بكونها لم تكن تجمع بل تجزئ**؛ فاندثر نظرها في كثرة المعلومات ولم يلامس الحكمة الجامعة.

ودلالة اللوغوس كجمع موصولة بمعناه كقانون. وهو ما لاحظناه في مبحث الصيرورة. فيكون هيراقليط قد بلغ مبلغ اللوغوس الذي لم يبلغه الوعي الفلسفي السابق والمزامن له؛ لأنه كان وعياً تجزيئياً. ولهذا عندما لخص موقفه من الوعي الثقافي السائد في كونه يفتقر إلى الرؤية الكلية، وأنه عاجز من ثم عن إدراك دلالة الوجود، وأن البديل هو مجاوزة النظرة التجزيئية إلى النظرة الكلية؛ فإنه بذلك كان يؤكد أن اللحاظ الكلي لا يتحقق إلا بفعل الربط لا بفعل الفصل. «لهذا يصرح [هيراقليط] بأن الحكمة تتحدد في شيء واحد وهو معرفة العقل الذي يحكم الكل»[1]. أو اللوغوس الذي يحكم الوجود. وهذا يتطلب تجاوز النظر الجزئي.

---

(١) Zeller, ibid, p88.

ولوسم موقفه الفلسفي وجد في المعجم اللساني المتداول لفظا دالاً على فعل الربط وأكثر. أي وجد في لفظ اللوغوس ما يسمح له بتقديم نظرية متكاملة. تشير إلى النهج الفلسفي الحق، كفعل ربط، كما تشير إلى دلالته على الكلمة، أي كلمة الوجود التي ينبغي الإنصات إليها.

والربط لا يعني عند هيراقليط مجرد وصل منهجي، بل هو وصل أنطولوجي أيضاً. ذلك لأن الوجود وحدة، أي ربط بين الاختلاف. وبفعل طبيعة الوحدة تلك، أي بما أنها جامعة بين التضاد، فهي في صيرورة؛ لأن الحاصل من ذلك الربط بين الاختلاف هو حدوث الصراع بين المختلفات في صميم الوجود.

وإدراك الوجود لا يتحقق إلا باستيعابه وفق طبيعته تلك. وليس بطريقة هوميروس الذي تنطع إلى تمني زوال الاختلاف والصراع. لأنه بما أن طبيعة تكوين الوجود قائمة على الاختلاف لا على الهوية؛ فإن الرؤية الفلسفية التي تسعى إلى الإمساك بالدلالة الكلية للوجود بنفي مكون وإبقاء آخر، أي بنفي التناقض والاختلاف تسقط ولا بد في المزلق التجزيئي. بينما الرؤية الفلسفية الحقة هي الرؤية اللوغوسية، أي التي تربط وتجمع بين اختلاف وتصارع المكونات.

ثم إن نفي التنازع والصراع، ليس فقط وقوعاً في التجزيئ وفقدان الحكمة، بل يعني أيضاً نفي الحياة وتدمير مقوماتها؛ ذلك لأن في الاختلاف والصراع دفق الحياة وسرها. أي أن اللوغوس الذي يحكم الوجود ويقنن حركته هو وحدة المكونات المختلفة وديمومة اصطراعها. وتلك هي حكمة الوجود التي ينبغي الإنصات إليها، ونقلها كما هي دون خدش. وكثيراً ما مارس الفكر التجزيئي فعل الخدش، فحسب أن كمال الوجود هو في نفي المرض، مع أن

«المرض ـ يقول هيراقليط ـ بالنسبة للصحة هو ما يجعلها جمالاً وخيراً»؛ أو نفي الجوع بينما الجوع هو الذي يجمل الشبع، أو في نفي التعب، بينما «التعب ـ يقول هيراقليط ـ هو ما يجمل الراحة»[1].

---

(1) Stobée, Florilège, III, 1, 177.

- ٣ -

اللوغوس حكمة الوجود

إن المهمة الأساسية للتفكير الفلسفي، حسب هيراقليط، هو أن يتعمق في بحث الوجود من أجل إدراك القانون الذي يحكم كليته؛ إذ يقول في الشذرة الواحدة والأربعين بأن الحكمة تتحدد بمعرفة القانون الذي يسير الأشياء. وقد لاحظنا أنه يتحدث عن القانون بلغة تفيد حتميته واستمراريته، وهذا ملحظ تنبه له قدماء الدوكسوغرافيين، فتراهم يستحضرون فكرة القانون الهيراقليطي بتعابير القدر والضرورة.

لنتأمل كيف يعبر عنه أيتيوس: «يقول هيراقليط بأن جميع الأشياء تحدث على نحو موافق للقدر، الذي هو ذاته الضرورة.»[١].

أما عن ماهية ذاك القدر أو تلك الضرورة المهيمنة على كل أشياء الوجود، فهي اللوغوس. يقول أيتيوس: «بَيَّنَ هيراقليط أن ماهية القدر هو اللوغوس»[٢].

إذاً فالقانون (اللوغوس) الناظم للوجود هو الصراع أو الحرب،

---

(١) Aétius, opinions, I, XXVII, 1.

(٢) Aétius, opinions, I, XXVIII, 1.

أو التنازع الذي يحدث في الوحدة الأنطولوجية؛ لأنها في حقيقتها وحدة أضداد. وعدم إدراك هذا القانون هو ما نجد هيراقليط يعيبه على السابقين عليه. ولنا في قراءة قديمة انتباه إلى خصوصية الفكر الفلسفي الهيراقليطي، ونعني بها **قراءة فيلون الإسكندري**، الذي توقف عند سؤال جدة التفلسف الهيراقليطي بالقياس إلى ما سبقه، فتأمل هيراقليط من تلك الحيثية، باحثاً فيه عما يمايزه عن سابقيه، فوقع بالضبط على مكمن خصوصيته؛ حيث يقول ملخصاً «الاكتشاف الفلسفي الهيراقليطي» في كونه:

«جعل من الضدين شيئاً واحداً، وأن نتيجة تقسيم الواحد هي بروز الأضداد. أليس هذا - يقول فيلون - هو بالضبط ما قاله اليونانيون عن أن هيراقليطهم العظيم والمشهور وضعه على رأس فلسفته كخلاصة لها كلها، وأنه اكتشافه الجديد؟»[١].

هكذا **نلاحظ أن فيلون عندما طلب أهم شيء يستحق أن يوضع كخلاصة جوهرية لفلسفة هيراقليط، لم يقل إنه النار بوصفها أصل الوجود، بل إن أهم ما في فلسفته الذي يميزها ويمايزها عن كل الفلسفات، هو القول بوحدة الأضداد وصراعها**. أي أنه لم يحدد الأهم في الأسطقس بل في القانون.

وقد أشرنا من قبل إلى أن الملحوظ في المتن الشذري الهيراقليطي هو أن فكرة وحدة الأضداد وصراعها، لا ترد كتوصيف لظاهرة من ظواهر الوجود، بل ترد بوصفها قانون الوجود الذي لا

(١) "For that which is made up of both the opposites is one; and, when the one is divided, the opposites are disclosed. Is not this just what the Greeks say their great and much belauded Herakleitos put in the forefront of his philosophy as summing it all up, and boasted of as a new discovery".
Philon,Rer.Dio.lier. 43(R. I.34c). cité par John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid. p158.

يفسر الأنطولوجيا الكوسمولوجية فقط، بل حتى الأنطولوجيا الإنسانية أيضاً.

وأكثر من ذلك، نرى أن هيراقليط، عند إعلانه لهذا القانون، كان واعياً بتميز أطروحته الفلسفية عن الموروث المعرفي الوارد عن أسلافه، الذين انشغلوا بالتفاصيل والمختلفات دون أن يدركوا أنها واحدة، من حيثية وحدة القانون الناظم لها.

وهذا القانون الناظم سماه بـ«اللوغوس». ورفعه إلى مستوى الألوهية عندما نسب إليه الحكمة، والهيمنة على كل أشياء الوجود. كما لا ينبغي النظر إلى فعل اللوغوس أي الإله من مدخل نظرنا القاصر الذي يعاير العالم بمقاييسنا القائمة على الثنائيات المشروخة والمنفصلة، يقول هيراقليط في (الشذرة ب١٠٢) إن: «البشر هم الذين وضعوا العادل واللاعادل»، بينما «كل الوجود جميل حسب الإله»[١].

وتلك كلها مرويات تتضافر للتوكيد على أن ترقي الإنسان إلى مستوى النظر العقلي الصحيح، لا يكون إلا بالإنصات إلى كلمة الوجود واستيعابه كما هو، بكل كيانه، وعدم معايرته بالنظر التجزيئي القاصر، الذي يحسب أنه لا يمسك الوحدة إلا بنفي الاختلاف. يقول هيراقليط في الشذرة (ب٥١): ««وأن يكون جميع الناس لا يعرفون هذا ـ يقصد أن الكل واحد ـ ولا يتفقون عليه، وأن يستنكروا بهذه الكلمات: لا يعرفون كيف يكون المختلف موافقاً لذاته، وأن يكون انسجاماً»[٢].

---

(١) Porphyre, Questions homérique sur l'Iliade, IV,V,4.

(٢) Hippolyte, réfutation de toutes les hérésies, IX, 9.

وعليه، إذا كان مبتدأ ومنتهى فلسفة هيراقليط هو المناداة بالإنصات إلى اللوغوس، وإذا كانت شذراته قد قدمت هذا الدال بوصفه كلمة الوجود وحقيقته وقانونه، وإذا كان في مختلف شذراته يدعونا إلى سماع حكمة اللوغوس الكوني، وإذا كان قد لخص نقده للوعي الثقافي الذي ساد زمنه في كونه محصول حركة صماء لم تحسن الإصغاء، وإذا كان قد قدم لنا فلسفته كنتاج إنصات لكلية الوجود، فإننا لا نرى من وسم لائق به سوى وسمه بفيلسوف اللوغوس. مع التوكيد على ضرورة فهم الدلالة الفلسفية لهذا الوسم، أي أنه فيلسوف يأخذ الوجود بكليته، بتعارضه وصيرورته.

إن رؤية هيراقليط إلى الكوسموس لا تقوم على عقلنة ماهوية بل على نمط متفرد في كيفية العقلنة، نمط يسعى إلى استيعاب جدلي للنقائض، دون نفي أي ملمح من ملامح الوجود. وبما أن فكر هيراقليط يدعونا إلى تجاوز النظرة التجزيئية والانفتاح على إمكانية تأويلية غير هوياتية ـ أو لنقل هوية اختلافية ـ فإن مكمن تأويل الفلسفة الهيراقليطية هو في كونها تجاوزاً لفلسفات الهوية بمدلولها كتجانس ووحدة أحادية. صحيح ثمة عائق يعترض مثل هذا التأويل، وهو أن التمايز المفهومي لدلالات ألفاظ كالهوية والماهية والجوهر. . . لم يتحقق إلا مع الفلسفة الأفلاطونية، ثم خاصة مع الأرسطية. ومن ثم فإن الأمر هنا قابل للاستشكال، بل والنظر إليه بكونه إسقاطاً لثقافة فلسفية على لحظة لم تكن تربتها المعجمية والدلالية مهيأة؛ حيث أن زمن هيراقليط لم يكن قد بلور بعد مثل هذا التأسيس المفاهيمي؛ لكن مع ذلك، وحتى إذا استبعدنا دوال الهوية والماهية والتجانس، فثمة إمكان من منطوق الشذرات ذاتها لمقاربة الهيراقليطية بوصفها فلسفة نقدت أحادية التحديد

الانطولوجي، وقدمت بديلا له، يعتمد التعارض والتضاد.

غير أنه من حق القارئ أن يقول **معترضاً**:

إذا كان البديل الهيراقليطي في تحديد الوجود هو الصراع والتعارض، **فلماذا لم نعنون أطروحتنا بـ«هيراقليط فيلسوف البوليموس»؛ أي: «فيلسوف الصراع»؟**

وإذا كان الناتج عن هذا الصراع هو الصيرورة، **فلماذا لا تصح العنونة بـ«هيراقليط فيلسوف الصيرورة»؟**

وإذا كان أوضح تمظهر للصيرورة الوجودية هو النار، **فلماذا لا تصح العنونة بانتهاج التأويل المشائي؟**

لم نر صواباً في العنونة بهذه الدوال؛ لأن هيراقليط جمع كل معانيها في دال واحد رابط هو دال اللوغوس. ونزعم أنه ما أخذ من اللسان الإغريقي لفظ اللوغوس إلا لأنه دال على الربط، وقادر على استجماع الكينونة في اختلافها، بل واختزال حكمة الوجود. بوصفها كلمة لاهوتية القدر. لذا صح أن نسميه بفيلسوف اللوغوس، ونتخذ من هذه التسمية مفتاحا لفهمه. فلماذا نفصل ونعزل مكوناً من مكونات اللوغوس الهيراقليطي، بينما أول دلالة لـ«اللوغوس» هي الربط لا الفصل؟

خاتمة

الباب الثالث

كيف ينبغي فهم هيراقليط؟

بما أن فعل الفهم ارتطام مباشر بالخطاب، ووقوع في شرك الخيارات الأسلوبية المعتمدة في بنائه؛ فقد كان من اللازم أن نتوقف ابتداء لتفسير لغز الخطاب الهيراقليطي وفهم طريقته في تركيب الخطاب. فخصصنا صفحات **الفصل الأول، لنقد التعليلات التي اقترحت لبيان سبب غموض اللغة الهيراقليطية، وهكذا رفضنا التفسير النفسي الذي قدمه شيشرون وديوجين اللايرسي، كما نقدنا التفسير اللغوي الذي قال به أفلاطون وأرسطو، اللذين أرجعا سبب غموض متن فيلسوف إفسوس إلى درجة التطور التاريخي للغة التي كانت في متناوله، حيث لم تكن قد بلغت مستوى اللغة الفلسفية، أي اللغة المفهومية حسب زعمها. وقد أشرنا، خلاف ذلك، إلى أن هذا الأسلوب الغامض لا يفسره مستوى تطور اللغة الفلسفية، بل يفسره الموقف الفلسفي الكلي، أي الرؤية إلى العالم؛ لأنه لنا في أنكسيمنس دليلاً طاعنا في جدوى التفسير اللغوي. حيث قلنا بأن نمط**

الرؤية إلى العالم هي التي اضطرت هيراقليط إلى أن لا يعبر بذات اللغة الواضحة التي قيل بأن أنكسيمنس عبر بها.

وبرفضنا لهذين التفسيرين، وبافتراضنا أن مفتاح فهم علة الغموض يكمن في طبيعة الرؤية الفلسفية ذاتها المسكوبة في تلك الأوعية اللفظية المكونة للأسلوب؛ استحضرنا **ملامح رؤية هيراقليط إلى العالم. وقلنا إن نظرته إلى الوجود بوصفه يقوم على التضاد والصراع يجعل نقل تلك النظرة إلى لغة واضحة فعلاً مستعصياً**. كما أن اعتقاده بأن الطبيعة تحب التخفي، وأن قدرة خطاب الإله على التأثير راجع إلى أنه خطاب لا يكشف ولا يخفي بل يشير ويرمز، ربما كان من أسباب اصطناعه هو أيضاً لأسلوب الترميز لا أسلوب الإفصاح، وذلك حتى يتطابق مع سلوك الطبيعة ذاته. بمعنى أن السبب في غموض لغة هيراقليط، مركب من عوامل معرفية أساسها وجماعها هو العامل الفلسفي، أي **ينبغي أن نلتمس تعليل غموض التعبير الهيراقليطي في التفكير الهيراقليطي ذاته، أي في رؤيته إلى العالم، التي هي مناغمة لسمته الأسلوبي.**

ومن ثم فإن المسألة الأسلوبية الهيراقليطية غير قابلة للتعليل بدرجة تطور اللغة فقط، بل لا بد من استحضار محددات الرؤية إلى العالم التي يمتلكها فيلسوف إفسوس لفهم طرائقه في التعبير والخطاب. ولذا كان التفسير الذي ذهبنا مذهبه هو أن الغموض الذي يسم تفكيره وأسلوبه آت من طبيعة قصديته الفلسفية، أي التعبير عن الوجود في حالة صيرورته وجدل نقائضه.

وبعد أن تبين لنا أن تعليل طبيعة اللغة الهيراقليطية موصول بطبيعة الرؤية الفلسفية، انتقلنا في «**الفصل الثاني**» إلى طلب تأويل كلي يفهمنا هذه الرؤية في بنيتها الإجمالية. وتأسيساً للبحث كان

لا بد من تناول الصيرورة التاريخية لتأويل فلسفة هيراقليط، **فتتبعنا انطلاق روايتها وشرحها، بدءاً من أفلاطون وأرسطو وانتهاء بهيجل، مروراً بكليمون الإسكندري**. وقد تبين لنا خلال ذلك أن الكلمة الهيراقليطية هي فعلا قابلة لتوليد دلالات جد متباعدة ومتناقضة.

وعلى مستوى النظر في التأويلات الكلية المنجزة خلال تلك الصيرورة توقفنا بتأن عند أول تأويل، أي التأويل الأفلاطوني الذي قدم هيراقليط بوصفه فيلسوف الصيرورة ودرسنا مسوغاته. ثم انتقلنا إلى الرواية الثانية أي تقديم هيراقليط بكونه فيلسوف النار مع الفلسفة المشائية. ثم انتهينا إلى بحث القراءة الهيجلية، التي جعلت من فيلسوف إفسوس فيلسوف جدل التناقض، الجامع بين الوجود واللاوجود في دال الوجود.

وقد **انتقدنا هذه التأويلات جميعها ناظرين إلى هيراقليط بكونه فيلسوف اللوغوس. وهو التأويل الذي حاججنا على صدقيته في الفصل الثالث.**

وكان الحدس الذي حركنا إلى النظر في اللوغوس كأساس لبناء التأويل الكلي، هو تكرار حضوره عشر مرات في المتن. كما لفت انتباهنا تكرار هيراقليط نقد السائد المعرفي في زمنه بكونه أخطأ حكمة الوجود، التي هي أن «الكل واحد». حيث حرص منذ افتتاح كتابه على نقد عجز الناس عن سماع هذا اللوغوس، القائل بوحدة الوجود.

وكان الاستفهام الحافز لنا لبحث طبيعة الوحدة الهيراقليطية هو مقارنتها بالوحدات التي كانت قد تبلورت في الفلسفات السابقة عليه، والتي نظر فيها فيلسوف إفسوس نظراً نقدياً نافياً عنها القدرة على التوحيد الحق.

فتبين لنا أن وحدة هيراقليط تستبطن التضاد. وأنها بفعل ذلك الاستبطان فهي في صيرورة دائمة؛ لأن التضاد يتجادل ويتنازع ويتصارع.

تلك هي الحكمة التي غفل عنها الفكر السائد. وهي التي لاحظناه في الشذرة الواحدة والخمسين يشدد عليها من خلال إبراز طبيعة الوحدة بوصفها اختلافاً، حيث يقول:

«جميع الناس لا يعرفون هذا ـ يقصد أن الكل واحد ـ ولا يتفقون عليه».

ولهذا تجدهم: «يستنكرون بهذه الكلمات:

لا يعرفون كيف يكون المختلف موافقاً لذاته، وأن يكون انسجاماً»[١].

وفي مقوله هذا يحرص هيراقليط على تمييز رؤيته إلى العالم، عن الرؤى التي خلص إليها الفكر الفلسفي قبله، حيث ينعى على الفلاسفة ـ سواء أولئك الذين سبقوه، أو أولئك الذين زامنوه ـ عدم إدراكهم وحدة الوجود حق الإدراك، حيث انشغلوا بالجزئيات، التي جعلهم اختلافُها الظاهر، وصراعها الدائب، لا يبصرون دلالة الوحدة الأنطولوجية وسرها الكامن في اختلافها؛ فكان طلبهم للكلي هو تجزئته، والأخذ بأحد وجوهه. أي أنهم انتهوا إلى عتبة الجزئي؛ فلم يجاوزوها، بينما حقيقة الكلي هي أنه محايث بالاختلاف، دون أن يخدش ذلك انسجامه ووحدته.

---

(١) Hippolyte, réfutation de toutes les hérésies, IX,9.

خاتمة الكتاب

وبعد...

يبدو هيراقليط فيلسوفاً أصابته «لعنة» الصيرورة!

أقصد **صيرورة التأويل**، فبدأ في كل عصر من عصور الفكر بلبوس خاص. بل تمظهر عند كل فيلسوف، زعم شرحه، بغير المظهر الذي تبدى به عند غيره!

فعند أفلاطون بدأ هيراقليط **فيلسوفَ الصيرورة**. وعند الفلسفة المشائية، المشغولة بنظرية العلة والمُقَارِبَةِ للفلسفات من منظار أسطقساطي، صار **هيراقليط الفيلسوف القائل بأسطقس النار**. وعند كليمون الإسكندري صار **فيلسوف إفسوس ناطقا بإنجيل مَتَّى**. وعند هيجل فيلسوف التناقض، صار **هيراقليط الجامع الجدلي بين الوجود واللاوجود**. وعند هيدغر فيلسوف الدازاين والانفتاح، صار قول هيراقليط ـ المروي عند ثيميستيوس ـ «الطبيعة تحب التخفي»، يرتجم بـ«إن الانفتاح (من خلال التحجب) ينعم بالفضل على التحجب»[1].

فلماذا كل هذا الاختلاف في مصائر هيراقليط؟

---

(١) هيدغر، نداء الحقيقة، م س، ص٣٩٩.

ألأن لغته الرامزة طينة مطواعة لكل تأويل؟!

لكن أليس في تلك القراءات التأويلية معالم تؤكد فعل الإسقاط؟

أجل يمكن إيجاد ملمح الإسقاط في كثير من النصوص التأويلية، حيث يبدو التماثل جلياً بين سحنة المُؤَوِّل وقناع المُؤَوَّل:

فهيجل صاحب جدل التناقض يلبس هيراقليط قناعاً فلسفياً لا يجمع بين التضاد فقط، بل يجمع بين أكثر الحدود تناقضاً، أي بين الوجود واللاوجود.

وهيدغر فيلسوف الانفتاح والأليثيا، يجد عند **هيراقليط دلالات الانكشاف في مقول الخفاء!**

ألا يصح القول إذاً إن كلا من هيجل وهيدغر وجدا في هيراقليط نفسيهما؛ حتى يصح القول إنهما لم يكونا يبحثان عنه، بل كل منهما كان يبحث عن نفسه في هيراقليط!

وإذا تجاوزنا التأويلين الهيجيلي والهيدغري، ونظرنا في الشروح المنجزة في القرن التاسع عشر مع شلايرماخر، وزيلر، ونيتشه؛ ثم قراءات رينهاردت **Reinhardt** وسنيل **Snell** وفرانكل **Frankel** في بداية القرن العشرين؛ وقراءات كيرك، وكاهن، وكونش في النصف الثاني من القرن العشرين. . . سنلحظ بلا ريب أنها، إن لم تقع في إسقاط النموذج الفلسفي الكلي الذي يتبناه الشارح، فإنها باختلافها **توكيد على وجود إيقاع تأويلي ينتقي وجها من متباين وجوه هيراقليط الممكنة.**

وكل هذا وذاك، توكيد على صدق ذاك النعت القديم الذي ارتبط بهيراقليط، أي وسمه بـ«الغامض».

لكن من الخطأ النظر إلى تعددية التأويل بأنها لعنة ينبغي

اتقاؤها! بل في تلك التعددية ما يسمح بإثراء مداخل النظر إلى متن هيراقليط، وحدس إمكانيات فهوم جديدة.

غير أنه مع وعينا بتلك الإمكانيات، كان تعدد التأويل هاجساً مصاحباً لنا في مختلف فصول هذا الكتاب. وخلال ذلك كنا نستشعر أيضاً كلمة كاهن: «مبدئياً إن استعادة هيراقليط الأصلي، أي الوصول إلى تأويل واحد صحيح هو مشروع يستحيل بلوغه»[1]. ومن ثم لم يكن يحركنا وهم ساذج بإمكان إنطاق هيراقليط الأصلي، بل كل طموحنا كان الحرص على التعامل مع المتن الشذري الهيراقليطي، والنظر في آفاقه الدلالية دون اختزال. ولتحقيق ذلك اقتنعنا بوجوب انتهاج النهج الحفري، حيث نرى بينه وبين مهمة مؤرخ الأفكار قرابة ومماثلة. وقد شبه إدمونت هوسرل طريقة عمل الفينومينولوجي بعالم الحفريات (الأركيولوجي). إذ كل منهما يعمل على انتزاع القشرات المتراكمة على الشيء المراد الوصول إليه. **ومؤرخ الفكر الفلسفي يلقى نفسه في أحايين كثيرة أمام طبقات التأويل المتراكمة على موضوع درسه، فيستشعر أن المهمة تقتضي انتهاج فعل عالم الحفريات، لينتزع طبقات الفهوم التي تراكمت على موضوعه حتى أخفته.**

لكننا إزاء تلك التأويلات المتراكمة على كاهل هيراقليط، لم يكن بمقدورنا الوقوف منها موقف التجاهل، بل مارسنا عليها فعلاً فينومينولوجيا آخر، وهو **التعليق** المؤقت، أو الوضع بين الأقواس. ولذا فانتزاع طبقات التأويل لم يكن يعني عندنا الإهمال، بل وضعها بفعل التعليق بين قوسين، لحين العود إليها عوداً بحثياً نقدياً.

---

(١) Charles H. Kahn, The art and thought of Heraclitus, ibid, p87.

وكذلك كان فعلنا خلال الفصول السابقة حيث درسنا الفلسفة الهيراقليطية في تفاصليها وأبعادها المعرفية؛ وكنا نحيد جانباً ركام التأويل؛ لننطلق إلى استنطاق الشذرات، ثم نعود بعد ذلك إلى التأويل المحيد، لبيان وجهة نظرنا فيه.

وأثناء تلك الرحلة الحفرية **تبين لنا أن متن هيراقليط؛ ليس متناً شفافاً تطفح منه دلالته على السطح**، بل هو متن غامض وملغز في كثير من مقاطعه. ومن ثم فكل قراءة له، هي ولا بد، تأويل من بين تأويلات عديدة ممكنة، تأويل لا يكتسب مشروعيته وقيمته إلا بمقدار ما يستدل على صدقية موقفه؛ مع تنسيب تلك الصدقية في الآن ذاته. والدليل على ذلك أن فلسفات مختلفة أشد الاختلاف وجدت في هيراقليط مرجعاً لها، فكانت جميعها ترتكز عليه وتمتح من نصوصه!

بدأنا الرحلة في عالم هيراقليط بالبحث في سيرته ومتنه، وكان مقصودنا هو تسييج اللحظة الزمنية للسيرة على نحو يجاوز بنا **مشكلتين اثنتين**، هما مشكلة الوقوع في إدراج فيلسوف إفسوس في الزمن الفلسفي الملطي، لاعتقادنا بأنه ينتمي إلى مدار فكري مغاير. والمشكلة الثانية التي احترسنا منها هي وصله بالفلسفة البرمنيدية على نحو ما فعل هيجل؛ لاعتقادنا بأن النظام المعرفي الهيراقليطي مستقل في بنائه ليس فقط عن التأثر، بل حتى عن التواصل مع فلسفة ذاك الإيلي.

ولكن هذه القصدية لم تكن مجرد رغبة موجهة، بل محصول نظر في الفكر الهيراقليطي. إذ عادتنا في البحث أن نحترس من تكوين الموقف قبل الدرس ـ أو هكذا نظن! ـ ولهذا حاولنا في الفصل الأول استعلام معطيات السيرة من المأثور عنها في كتب السير والدوكسوغرافيا، فاستندنا على الوارد في متن ديوجين

اللايرسي «سير وآراء الفلاسفة الكبار»، و«قاموس» سويداس، و«جغرافيا» سترابون، و«زرابي» كليمون الإسكندري... كما اشتغلنا في ضبط ميلاد هيراقليط بالشذرة الأربعين، وكذا بالمؤشرات الواردة في المتن، التي لها تعلق بالحادثة السياسية المتمثلة في الثورة الأيونية ضد الفرس... **فذهبنا مع توثيق توقيت أبولودوروس، رغم أنه مغاير لتواقيت أخرى متقاربة اجتمع عليها أوسيب، وسينسيلوس، وسترابون.**

ووعياً منا بأن ضبط المحصول الشذري مطلب في غاية الأهمية لمشروعنا التأُريخي هذا؛ لأن عليه ينهض البحث الفكري وبه يتقوم؛ فقد كان لزاماً علينا ضبط تعداد الشذرات والمظان التي وردت فيها. وتحقيق القول في شأن الإضافات المعاصرة، ونعني بها إضافة مارسيل كونش، وفرانز ألثيم، وروث ستيل.

وقد انتهى بنا البحث إلى أن **إضافة كونش مجرد اشتغال في داخل دوكسوغرافيا ديلز/ كرانز**، حيث نقل من مقام (حرف أ) إلى مقام (حرف ب)، ووثق شذرتين كانتا مدرجتين في المنحول إلى هيراقليط. **ولم نجد داعيا لأخذ إضافة كونش، فاستبقينا تعداد هيرمان ديلز، مع اضافة شذرة من أينيسيديم** واردة عند سكستوس أمبيريقوس، بناء على توثيق جون بول دومون.

أما في ما يخص إضافة فرانز ألثيم وروث ستيل، التي يتم تسويقها تحت عنوان «هيراقليط العربي»، المستندة على زعم باكتشاف شذرة هيراقليطية في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني؛ فقد رجعنا إلى متن «الملل»، فلاحظنا أن هذين المكتشفين قفزا على مقطعين اثنين يردان في «الملل» أيضاً منسوبين إلى هيراقليط. وبعد النظر في ذاك الوارد عند الشهرستاني جمعنا المقاطع كلها، وتأملنا محتواها، وقسناه بالوارد في متن بلوتارك (فلوطرخس)، أي كتاب «الآراء

الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة» الذي كان مستند الشهرستاني ومرجعه، لاحظنا عدم ورود ذلك المحتوى فيه، كما قارناه أيضاً بما نعلمه عن فكر هيراقليط، فلاحظنا تباعداً كبيراً؛ **جَوَّزَ لنا عدم الأخذ بما نسبه صاحب «الملل» إلى هيراقليط. وذات الموقف اتخذناه من المنسوب إليه في متن «مختار الحكم ومحاسن الكلم» للمبشر بن فاتك.**

وبعد ضبط المأثور الشذري وتعداد نصوصه، انتقلنا في **الباب الثاني** إلى إخضاعه للدرس والتحليل. وكان البدء **بتحقيق معنى الصيرورة** عند هيراقليط، وتعيين ما صدقها. فانتهينا إلى أنها غير محصورة في المجال الفيزيائي، بل تجاوزه إلى الوجود الإنساني أيضاً. ولإثبات ذلك لم نقتصر على بحث «شذرات النهر»، بل وسعنا النظر إلى بحث فكرة «البوليموس» (الصراع). ثم انتقلنا من الصيرورة **إلى مفهوم النار**، الذي خصصنا لدرسه **الفصل الثاني** في سياق بيان كوسمولوجيا هيراقليط، حيث أكدنا أن تحولات النار الموسومة في الشذرة (ب٣١) **لا تفيد التغير الكيفي بل التغيير الكمي فقط**. وبعد تبيان فعل النار في الفيزياء انتقلنا إلى إيضاح فعلها في المجال الحيوي، فدرسنا **مجال النفس والحياة عند هيراقليط**، وبينا أن ذلك المجال هو أيضاً مرسى على موقد من نار. ولإيضاح ذلك درسنا الموقف الهيراقليطي من قيمة الصراع في الاجتماع الإنساني، وأكدنا تمايزه عن موقف أنكسيمندر.

واستمراراً في درس الفلسفة الهيراقليطية وبيان خصوصيتها، انتقلنا إلى بحث **مفهوم اللوغوس**، بادئين بالإنصات إلى كلمة هيراقليط، حيث استقصينا كل مواضع ورود اللفظ في المتن، وقمنا بترجمة تلك الموارد، والبحث في محمولها الدلالي، مع الاحتراس

من الوقوع في الاختزال؛ فخلصنا بذلك إلى استجماع **خمس دلالات**.

أما موقف **«هيراقليط من سؤال المعرفة»**، الذي خصصنا لتبيانه **الفصل الخامس**، فقد كانت الأطروحة التي دافعنا عنها هي أن لدى فيلسوف إفسوس **مما يزة ومفاضلة بين الحس والعقل**. ولتوكيدها كان لا بد من نقد أطروحتين اثنتين، الأولى **لأرسطو**، الذي ينفي وجود التمييز بين تينك العمليتين المعرفيتين، والثانية **لشوستر** الذي يرى أن لدى هيراقليط فلسفة معرفية تجريبية تعلي من شأن الحس والتجربة، بينما رأينا هو أنه يعلي من شأن المعرفة العقلية لا التجريبية.

واستكمالاً لأبعاد «النسق» الفلسفي، انتقلنا في **الفصل السادس** إلى بحث **موقف هيراقليط من المسألة الدينية**. وكان القصد هو مقاربة موقفه من الاعتقاد الديني الإغريقي. فتبين لنا من خلال دراسة شذراته، أنه كان لديه موقف جاوز نقد الطقس التعبدي والسلوك الديني إلى نقد الاعتقاد.

وبعد هذا البحث الذي قاربنا فيه فكر هيراقليط من مختلف الزوايا التي تسمح الشذرات بتناولها، انتهينا إلى استفهام عن دلالة الفلسفة الهيراقليطية في كليتها. وهو الاستفهام الذي خصصنا لجوابه **الباب الثالث «في تأويل هيراقليط»**، حيث درسنا في **فصله الأول** طبيعة اللغة الهيراقليطية وتباين الفلاسفة في تعليل نمطها الأسلوبي، بدءاً من أفلاطون وأرسطو اللذين بلورا تفسيراً لغوياً، وانتهاء بالتعليل النفسي الذي وجدناه عند شيشرون واللايرسي. وقد انتقدنا هذين التفسيرين، لاعتقادنا بأن طبيعة الفكر هي التي تفسر طبيعة الخطاب. حيث بينا أن الفلسفة الهيراقليطية بلورت رؤية إلى العالم، غير قابلة للاحتواء بسهولة في لغة مفصحة.

وبعد تحليل اللغة الهيراقليطية وتعليل نمطها في الصياغة

والتركيب، انتقلنا إلى دراسة **تاريخية تأويل الفلسفة الهيراقليطية**، بدئاً من أفلاطون وأرسطو، وانتهاء بهيجل. وانتقدنا تلك التأويلات، مقدمين فهماً مغايراً لها، نقول فيه بما قاله هيراقليط، أي ينبغي الإنصات إلى اللوغوس. فكان محور الفلسفة الهيراقليطية في تقديرنا ليس هو الصيرورة كما يزعم التأويل الأفلاطوني، ولا هو أسطقس النار كما يزعم التأويل المشائي، بل محورها هو اللوغوس.

لكننا لا نزعم أن أطروحة بحثنا هذا ملفوفة باليقين، ومطابقة لفكر هيراقليط، بل هي مجرد مقاربة تبتغي القرب من الكلمة الهيراقليطية، التي نعي جيداً أنها بمسحتها الرمزية مفتوحة أمام طلاقة التأويل. ولذا نجد أنفسنا في هذا الختام منساقين نحو ترديد ما قاله هيدغر بعد أن نقد القراءة اللاهوتية لكليمون الإسكندري:

«ربما تصور البعض أننا نريد من وراء الملاحظات التالية أن نزهو بتقديم تفسير صحيح مطلق لنظرية هيراقليطس، ولكننا في الواقع سنقصر كل جهودنا على البقاء بالقرب من كلمة هيراقليطس التي تنطق بها عبارته السابقة، فلعل هذا أن يسهم في هداية فكر يأتي في المستقبل إلى أفق نداء لم يسمع صوته بعد»[١].

وباسترجاع الصفحات الماضية يبدو عملنا اشتغالاً على الشذرات، بقصد استجماع ما يفيد في بناء إيضاح نسقي لرؤية هيراقليط. **وهذا الانسياق نحو تحقيق لذة الفهم مسلك لا يخلو من قصدية قد تكون مجرد نية طيبة ساذجة؛ بسبب مناشزتها للتفكير الهيراقليطي ونمطه في الخطاب**. ذلك لأن لذة الفهم النسقي الساعية إلى استدخال الفكر الشذري في بنية موصولة العناصر ومتنظمة

---

(١) هيدغر، نداء الحقيقة، م س، ص٣٦٩.

الملامح، قد تكون تحريفاً لذلك الفكر، وإخلالاً بخصوصيته!

لقد كان هيراقليط ذا رؤية خاصة إلى العالم بوصفه توليفا بين النقائض على نحو صراعي. ومثل هذه الرؤية غاير قابلة للتوقيع اللغوي دون انزياح والتباس. إذ لا ينبغي فهمها بنمط التحديد الشارح بالجزم واليقين؛ لأننا **نقع هنا في مستوى «منطق الاشتباه» لا في مستوى «منطق الثالث المرفوع»، الذي تتمايز فيه الحدود الماهوية ولا تتداخل. إن الوضوح ـ بحسب الدرس الهيراقليطي ـ لا يكون دلالة على النطق بالحقيقة، بل اغتيال لها بتسطيحها واختزالها وافقارها من عمقها وثرائها؛ لأنه يفقرها ماهيتها التي هي التناقض.**

وهنا يهجس بداخلنا شعور يجعلنا ننطق في منتهى هذه السطور بما نطقنا به في مبتدئها، فنقول:

أجل، ليس من السهل السباحة في نهر هيراقليط!



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء

سلسلة تاريخ الفكر الغربي:
رؤيـــة نقديـــة

يستهدف هذا المشروع إعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي بمنظور نقدي، يقدم اجتهادًا في تحقيب الفكر الفلسفي يتأسس على خيارات منهجية إجرائية، تساعد على تيسير فهم دلالات محتوياته مع استحضار الوعي بشروط الاتصال والانفصال بين مراحل تطور الفكر الفلسفي الغربي، وتتجاوز التقسيم والتصنيف إلى محاولة تحديد قوانين فعل التفلسف الأوربي، منذ فترة النشأة - الفلسفة اليونانية - إلى تبلور فلسفة الحداثة ففلسفة ما بعد الحداثة، والاجتهاد في تحليل اللحظات الفلسفية الضابطة للمرحلة الفلسفية.

على أن البعد النقدي في إعادة قراءة المنتوج الفلسفي الغربي، لا يعني بالضرورة إنتاج منظور جديد ثالث في قراءة الفكر الفلسفي ينحت مفرداته بعيدًا عن آليات القراءة التي قدمتها الفلسفة المادية والفلسفة المثالية لتطور الفكر الفلسفي الغربي، وإنما المقصود بهذه القراءة النقدية التحرر من القراءات النمطية التي أطرت قراءة تطور الفكر الفلسفي الغربي، وبشكل خاص القراءة المادية التي هيمنت بشكل كامل على القراءات العربية لتطور الفكر الفلسفي الغربي، ومحاولة ممارسة قراءة نقدية جديدة تقوم على ربط التفلسف بـ «المعنى الكلي» وقراءة تطوره التاريخي على ضوء كيفية تفاعله مع ذلك المعنى.



لماذا هذا الكتاب ؟

لأن كثيرًا من الشراح أخطؤوا ترتيب هيراقليط وموضعته في موقعه من تاريخ الفكر، فنظروا إليه بغير منظار زمنه، بل بمنظار الزمن الفلسفي الذي سبقه، الذي نزعم أنه (أي هيراقليط) جاء لمجاوزته.. ولأنه لا مسلك إلى فهم فيلسوف إفسوس دون الإمساك أولاً بالهاجس الإشكالي الذي حرك التفكير الفلسفي في لحظته التاريخية.. فإن المؤلف سعى إلى تغيير لحاظ النظر إلى مقام الفلسفة الهيراقليطية؛ فربطها بخصوصية زمنها الفلسفي، الأمر الذي منحه المفتاح الذي ينبغي استعماله لفهم ذاك الزمن، وما اعتمل فيه من نواتج الفكر والنظر، وذلك بإعادة قراءة هيراقليط من خلال وصله بالإشكالية الفلسفية الجديدة التي استجدت في زمنه وانشغل بها الفكر في عهده. أي قراءته على نحو متناغم للحظته التاريخية، نعني لحظة فيثاغور وكزينوفان اللذين تجاوزا العتبة التي توقف عندها التأمل الفلسفي الملطي مع طاليس وأنكسيمندر، فدلفا إلى مقام جديد لا يكتفي بتعيين الأصل الذي صدر عنه الوجود، أو رد كثرة الموجودات إلى أصل واحد، بل البحث عن القانون الناظم للوجود في حالة كينونته؛ أي أن البحث الفلسفي في زمن هيراقليط انتقل من سؤال «ما أصل الوجود؟» إلى سؤال «ما القانون الناظم للوجود؟».

ولأن المؤلف سعى إلى إدراك تفاصيل الإضافة المعرفية الهيراقليطية، مع مراعاة نمط لغتها؛ فقد كانت منهجيته يحركها الاحتراس من القراءة الحرفية لنصوص هيراقليط، فأيقظ في دواخلنا حس تذوق اللغة الرمزية، بإحالاتها وانزياحاتها، بل وتناقضاتها الظاهرة في الخطاب.

وهذا الكتاب هو الكتاب الرابع ضمن مشروع مركز نماء «تاريخ الفكر الفلسفي الغربي: رؤية نقدية»، والذي تناول من خلاله المؤلف تاريخ هذا الفكر تأريخا وتحليلاً ونقدًا، سعيًا لإثراء المكتبة العربية في حقل البحث الفلسفي.



تاريخ الفكر الفلسفي الغربي:
رؤية نقدية (٤)

المؤلف:

د. الطيب بوعزة

- كاتب وباحث مغربي.
- أستاذ التعليم العالي بمركز تكوين المعلمين - طنجة.
- حاصل على الدكتوراة من كلية الآداب - جامعة محمد الخامس بالرباط، تخصص الفلسفة (٢٠٠٣).
- حاصل على شهادة الدراسات المعمقة في علم الاجتماع من كلية الآداب - جامعة محمد الخامس (١٩٩٢).
- حاصل على شهادة الأهلية للتدريس، تخصص منهجية الفلسفة، كلية علوم التربية بالرباط (١٩٩١).

من إسهاماته البحثية:

- «قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر»، مطبعة سليكي إخوان (٢٠٠٢).
- «مقاربات ورؤى في الفن»، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة (٢٠٠٧).
- (٣) كتب ضمن مشروع مركز نماء «تاريخ الفكر الفلسفي الغربي: قراءة نقدية»:
  - في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة.
  - الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية.
  - فيثاغور والفيثاغورثية.
- «نقد الليبرالية»، تنوير للنشر (٢٠١٣).
- «في ماهية الرواية»، دار الانتشار العربي (٢٠١٣).

نشر له قرابة ٣٠٠ مقال وورقة بحثية في العديد من المجلات العلمية والدوريات المحكمة.

البريد الإليكتروني:
tayebbouazza@yahoo.fr







مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com